

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav Dálného východu

Bakalářská práce

Sinologie

Lukáš Typl

Etika v čínské debatě o vědě a životních názorech: Wu Zhihui

Ethics in the Chinese Debate of Science and Life Philosophies: Wu Zhihui

Praha 2016

Vedoucí práce: Mgr. Ing. Jiří Hudeček, Ph.D.

Zde bych rád poděkoval především panu doktoru Hudečkovi za jeho trpělivost a pomoc při dlouhých opravách práce a s překlady citací do českého jazyka, za jeho rady při samotném výběru a upřesňování tématu a také za shovívavost ohledně dodržování časových termínů. Dále bych chtěl poděkovat především mým rodičům za nekonečnou trpělivost a blahosklonnou podporu v průběhu dlouhého studia a v neposlední řadě mé drahé přítelkyni, která působila jako oáza a občerstvení těla i ducha během dlouhého putování nekončící pouští čínských znaků. Děkuji *xiexie* 谢谢.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 29. prosince 2016

.....
Jméno a příjmení

Abstrakt

Cílem této práce je podrobnější analýza Wu Zhihuiovy eseje: Nová víra a její pohled na vesmír a člověka a snaha zaplnit dosavadní mezeru v sekundární literatuře. Metoda je zaměřena na základní interpretaci myšlenek Wu Zhihui a jejich uvedení do kontextu západní filozofie. Klade důraz především na přímé citace a překlady klíčových pasáží do českého jazyka. Pomocí analýzy jeho pohledu na víru, poznání, metafyziku, kosmologii, ontologii a lidský život se snaží odhalit argumentační základnu Wu Zhihuiovy etiky a základní filozofické teze tohoto významného myslitele ateismu, humanismu a moderní etiky.

Klíčová slova

Etika, kosmologie, metafyzika, filozofie člověka, Čína, Wu Zhihui, ateismus, materialismus, víra

Abstract

The aim of this thesis is to elaborate a detailed analysis of Wu Zhihui's essay: New faith and its view of the universe and of man and attempts to fill the still large gap in secondary literature. The method focuses on basic interpretations of Wu Zhihui's ideas and putting them into the context of Western philosophy. It emphasizes direct quotations and translations of key texts to Czech language. Through the analysis of his view of faith, knowledge, metaphysics, cosmology, ontology and human life attempts to uncover the grounds of Wu Zhihui's ethics and basic philosophical theses of this significant thinker of atheism, humanism and modern ethics.

Key words

Ethics, cosmology, metaphysics, philosophy of man, China, Wu Zhihui, atheism, materialism, faith

Obsah

Úvod.....	6
1 Wu Zhihuiův pohled na poznání a metafyziku.....	8
1.1 Čím se odlišuje Wu Zhihuiův příspěvek od příspěvků ostatních?.....	8
1.2 Rozlišení náboženské a nenáboženské víry.....	10
1.3 Přístup k metafyzice: vychované metafyzické strašidlo.....	11
1.4 Pohled na možnosti vědy a rozlišení tří druhů učení.....	14
1.5 Učení citu.....	16
1.6 Vztah tří druhů učení.....	17
1.7 Nová víra: filozofická esej s literárními prvky.....	19
1.8 Scientismus: srovnání.....	22
2 Wu Zhihuiův pohled na vesmír a jeho ontologie.....	26
2.1 Jedno.....	27
2.2 Ateismus.....	28
2.3 Jedno jako živá věc.....	29
2.4 Bytí jako živá věc.....	30
2.5 Člověk jako živá věc.....	33
2.6 Oddělení a povaha „jednoho“.....	37
2.7 Zmuchlanec černočerné tmy.....	44
3 Wu Zhihuiův pohled na lidský život a etiku.....	45
3.1 Co je člověk?.....	45
3.2 Tři přístupy k životu.....	46
3.3 Metafora divadelní hry.....	48
3.4 Tři vrstvy udržování života, tři měřítka divadelní kritiky a paní Morálka.....	49
Zavěr.....	54
Seznam použité literatury a pramenů.....	56

Úvod

Tato práce se dotýká tzv. debaty o vědě a životních názorech, která se odehrála v Číně 20. let 20. století. Samotná debata je v sekundární literatuře vnímána jako jeden z důsledků širšího střetu čínské a západní civilizace a projev tohoto střetu na půdě filozofie a ve formě debaty nad řadou filozofických a společenských témat, která v roce 1923 zaplavila hlavní čínské časopisy a ke které se vyjádřila většina předních čínských intelektuálů doby.

Základním historickým stimulem byla první světová válka, která způsobila přehodnocování celkového pohledu řady čínských intelektuálů na dosud úspěšný, mocný a stabilní Západ. Kritický přístup k evropské civilizaci jako celku reprezentuje vyjádření tří uznávaných čínských intelektuálů. Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) ve svých *Dojmech z cest po Evropě – Ou you xin ying lu* 歐遊心影錄 z roku 1919 prohlásil, že věda zničila původní křesťanskou a řeckou morálku. Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988) ve svých přednáškách z roku 1921 později publikovaných pod názvem *Západní a východní kultury a jejich filosofie – Dong-xi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學 vyčlenil tři evoluční fáze civilizace – nejnižší západní, prostřední čínskou a nejvyspělejší indickou. Bezprostředním podnětem debaty byla však až přednáška Zhang Junmaie 張君勱 (1886–1969) na budoucí univerzitě Qinghua 清华 v roce 1923, která byla vytištěna pod názvem *Životní názory – Renshengguan* 人生觀 a ve které rozvinul tezi, že není v moci vědy aby zasáhla do oblasti filozofie, morálky a životních názorů, jelikož ty jsou ze své podstaty subjektivní, intuitivní, syntetické a založené na svobodné vůli. To vzbudilo velkou obhajobu západní vědy a civilizace a reakci vědce a geologa Ding Wenjianga 丁文江 (1887–1936), který zaútočil na samotnou relevanci metafyziky a debata o vědě a životních názorech, jindy nazývána také debata o vědě a metafyzice, mohla začít. (Furth 1983:322–405)

Původním cílem této práce bylo analyzovat pohledy na etiku v této debatě. Podrobnější průzkum však ukázal, že etice jako takové až na dvě výjimky není věnována rozsáhlejší pozornost. První výjimku tvoří debata o svobodné vůli a odpovědnosti člověka za své chování, kterou zpracoval ve své diplomové práci o debatě již kolega Švarný (2016:39–54), proto ji v této práci již nebudu dále rozebírat. Druhou výjimkou je debatní příspěvek Wu Zhihuie 吳稚暉 (1865–1953) *Nová víra a její pohled na vesmír a člověka – Yige xin xinyang de yuzhouguan he renshengguan* 一个新信仰的宇宙观和人生观,¹ který podává holistický obraz vesmíru a místa člověka v něm v

¹ Zhang Junmaiův úvodní článek *renshengguan* 人生觀 se překládá obvykle jako „životní názory.“ Zde dávám přednost překladu „pohled na člověka,“ jelikož Wu Zhihui zde řeší nejen životní názory a zásady, ale i celkový obraz člověka a jeho místa ve vesmíru tak, jak se mu jeví ve světle nových západních poznatků.

rámci poměrně komplexního filozofického systému, zahrnujícího určitý pohled na poznání, ontologii i etiku. Proto jsem se rozhodl tuto práci zaměřit výhradně na analýzu Wu Zhihuiovy eseje jako celku.

Wu Zhihui je vedle Hu Shia 胡适, Chen Duxiua 陈独秀 a Ding Wenjianga v sekundární literatuře považován za jednoho z hlavních reprezentantů čínského scientismu a prozápadního myšlení (Furth 1970:120; Kwok 1965:33; Zhang Junmai 1934:1004–8). Od ostatních příspěvků v debatě se Wu Zhihuiova esej poměrně radikálně liší svým stylem, obsahem i délkou. Osmdesát osm stran jeho eseje zabírá téměř čtvrtinu celého sborníku *Věda a životní názory – Kexue yu renshengguan* 科学与人生观 a mnozí „příznivci vědy“ ji vnímali jako určité zakončení debaty. V tomto smyslu se vyjádřil i autor jedné z předmluv ke sborníku Hu Shi, který nešetřil slovy chvály a na základě Wu Zhihuiovy eseje formuloval svých deset bodů tzv. „Hu Shiova desatera.“ (Hu Shi 1997:20–25) Hu Shi dokonce Wu Zhihuie nepřímě přirovnal k „Darwinovi na poli filozofie“ když vyzval ostatní, aby na něj navázali a opravovali jeho pohled na svět a člověka stejným způsobem, jako biologové opravovali Darwina. Rovněž vyjádřil přesvědčení, že skutečná debata o konkrétních životních názorech tímto teprve začíná. (Hu Shi 1997:20). Samotnou Hu Shiovu předmluvu ke sborníku zřejmě není možné v úplnosti pochopit bez znalosti Wu Zhihuiovy eseje.

Dosud však neexistuje její překlad do žádného evropského jazyka. V sekundární literatuře jí určitý prostor věnovali D. Kwok (1965:47– 58), CH. Furth (1970:119–130) a ve své dizertaci o debatě v čínském jazyce také Huang Yushun (2002:kap.4.3). Ani v jednom případě však nelze mluvit o kompletní a podrobné analýze, ale vždy jde o poměrně jednoduché až zjednodušené shrnutí či rozebrání jen malé části z celkového rozsahu. Tato práce se snaží tedy doplnit tuto mezeru v sekundární literatuře, ačkoliv v rámci jejího omezeného rozsahu bylo možné podrobit podrobné analýze jen přibližně dvě třetiny eseje, které tvoří jakousi argumentační základnu Wu Zhihuiovy etiky: pohled na poznání a metafyziku, pohled na vesmír a ontologii a pohled na člověka a etiku.

Rovněž není mnoho prostoru pro představení Wu Zhihuiova života, který by si sám zasloužil samostatnou monografii. Proto na závěr úvodu zmíním jen některá nejdůležitější fakta. Wu Zhihui se narodil roku 1865 a v době debaty mu bylo téměř 60 let, jde tedy o nejstaršího známého účastníka. Měl tradiční konfuciánské vzdělání a roku 1891 složil druhý nejvyšší stupeň císařských zkoušek, ačkoliv při této příležitosti vešla ve známost epizoda s jeho tahákem na klasickou poezii, který si zhotovil na svůj vějíř v kaligrafickém stylu malého pečetiho písma *xiaozhuan* 小篆. Wu Zhihui se stal aktivním obhájcem pozápadňování a proti-mandžuským revolucionářem a proto byl roku 1903 donucen k útěku do Japonska a posléze do Evropy, kde překládal články a knihy o evoluci a paleontologii. Vystupoval jako anti-komunista, proti-elitář a raný socialista, spolupracoval

se Sunjatsenem a následně ve Francii se světovým anarchistickým hnutím, které vnímal jako snahu realizovat tradiční čínský ideál „nezasahování“ *wuwei* 无为. Po vzniku Čínské republiky byl jako filolog jmenován prezidentem Rady pro sjednocení výslovnosti čínských znaků pro kterou vytvořil fonetickou abecedu. V Číně byl do vypuknutí debaty ovšem nejznámější jako plodný spisovatel v hovorovém jazyce *baihua* 白话 – zejména díky svým cestopisným románům. Patřil rovněž k nejaktivnějším organizátorům zahraničního vzdělávání pro čínské studenty. (Kwok 1965:33–58) V roce 1927 podpořil Čankajška v boji proti Komunistické straně Číny a roku 1954 zemřel na Taiwanu, kde byl několik let učitelem nejstaršího Čankajškova syna Jiang Jingguoa 蒋经国 (1910–1988). Po jeho smrti vyšlo v Taipei jeho souborné dílo v osmnácti svazcích *Wu Zhihui quanji* 吴稚晖全集 a roku 1963 byl organizací UNESCO oceněn jako významný vzdělanec světové kultury. (Boorman 1970:416–419)

Cílem této práce je analýza Wu Zhihuiova příspěvku filozofii – jeho eseje *Nová víra a její pohled na vesmír a člověka* a uvedení jeho myšlenek do kontextu západní filozofie. Od tohoto poměrně prostého cíle se odvíjí i metoda, která není zaměřena primárně na vyvozování teoretických závěrů, ale spíše na prvotní fázi průzkumu – „sběr materiálu,“ interpretaci a klasifikaci. Z toho důvodu je zaměřena především na přímé citace, ve kterých se snažím přeložit klíčové pasáže do českého jazyka. Hlavním pramenem je mi nové vydání sborníku *Věda a životní názory*, které vyšlo roku 1997 ve zjednodušených znacích.

1 Wu Zhihuiův pohled na poznání a metafyziku

1.1 Čím se odlišuje Wu Zhihuiův příspěvek od příspěvků ostatních?

Wu Zhihui se zapojil do debaty až v samotném jejím závěru, takže se již mohl vyjádřit k diskusi jako k určitému celku, byť dosud neuzavřenému, a vyslovit svůj názor na její průběh. Nejprve zareagoval krátkým článkem *Kritika učení o principech, které se převléklo do kabátu západního učeného stylu* – *Zhen yangbaguhua zhi lixue* 箴洋八股化之理学, ve kterém se připojil ke kritice Zhang Junmaie. Již z úvodní věty lze vysledovat způsob, jakým na celou debatu nahlížel:

最近张丁科学之争，虽大家引出了许多学理，沾溉我们浅学不少，然主旨所在，大家抛却，唯斗些学问的法宝，纵然工力悉敌，不免混闹一阵。Pokud jde o nedávný spor ohledně vědy, který vedli Zhang a Ding, tak ačkoliv všichni přišli s různými principy poznávání a nemálo obohatili naše povrchní vzdělání, tak byla zahozena otázka po hlavním smyslu debaty. Byl pouze sveden

boj o několik učených zaklínadel² a ikdyž připustíme, že to byla opravdu skvělá podívaná, tak se nevyhnutelně jeví jako bezdůvodně svedená hádka. (Wu Zhihui 1997a:305)

Skutečný smysl debaty podle Wu Zhihuie spočíval v diskuzi nad Zhangovým tvrzením, podle kterého věda vedla ke vzniku materiální civilizace a ta způsobila vznik dosud bezprecedentní velké světové války. Pana Dinga toto tvrzení sice rozlítlo, nicméně poté, co začal nadávat na „metafyzické strašidlo,“ se diskuze posunula jiným směrem (Wu Zhihui 1997a:305). Ve svém prvním sedmistránkovém příspěvku se tedy Wu Zhihui vrací k původní otázce a brání materiální civilizaci proti tomuto obvinění. Upozorňuje, že ji není možné zavrhnout jako celek, neboť její počátky sahají již do doby, kdy se člověk postavil na dvě nohy a svýma dvěma rukama začal vyrábět první nástroje, což bylo základní podmínkou následujícího duševního vývoje. Pokud by chtěl Zhang s pochopením protestovat vůči materiální civilizaci jako celku – musel by podle Wu Zhihuie protestovat už proti dvěma lidským rukám. Píše:

精神物质是双方并进，互相促成，什么战争不战争，竟会归咎到物质呢？
Duch a hmota postupují vpřed pospolu a vzájemně na sebe působí. Nějaká válka
neválka, jak z toho můžeme obviňovat hmotu? (Wu Zhihui 1997a:306)

V otázce příčin světové války se tedy Wu Zhihui přidal na stranu Ding Wenjianga a připojil několik svých argumentů. Zhang Junmaie i Liang Qichaa obvinil z jednostrannosti, položil si například otázku, zda by vůbec Zhang Junmai v neokonfuciánském učení našel své politické ideály, pokud by nebyl nejdříve ovlivněn myšlením západní „materiální civilizace.“ (Wu Zhihui 1997a:306) Následně se zabýval vhodným přístupem k čínskému tradičnímu učení. Označil ho za starobyrou kuriozitu, která je hodna zachování a jejímž studiem by se mělo zabývat několik odborných pracovišť, ale neměla by brát energii mladým studentům, kteří pak jen s hromadou starých knih cestují do zahraničí aby tam zjistili, že jsou jim k ničemu a vraceli se s nimi zase zpátky (Wu Zhihui 1997a:311).

Nyní je však pro nás důležité zejména Wu Zhihuovo tvrzení, že pan Zhang a pan Ding se sice neshodnou ve svém pohledu na člověka, ale nejde o to, že by Zhang naslouchal „metafyzickému strašidlu,“ nýbrž o to, že Zhangův obraz člověka je chybný, jelikož je chybné jeho chápání vesmíru (Wu Zhihui 1997a:306). „Starý“ neokonfuciánský obraz kosmu a člověka považuje za chybný a otevírá tím otázku, jak tedy vlastně vypadá ten „nový.“ Od otázky zda je možné ho ustanovit se tedy posouvá k diskuzi o jeho konkrétní podobě. Tento nový světonázor se snaží podat, shrnout a formulovat v již zmíněné následující eseji, která je předmětem analýzy této

2 *Fabao* 法宝 je původně taoistický termín označující tajemství úspěchu a klíč ke kultivaci charakteru a taoistických schopností, doslova znamená „poklad metody.“ V taoistické mytologii později označoval magické formule, zbraně a artefakty, které sloužily k podrobování démonů a zlých sil. Po příchodu buddhismu pojem začal označovat i „poklady dharmy“ a buddhistické sutry.

bakalářské práce.

Wu Zhihuiův postup a snahu ocenil autor jedné z předmluv ke sborníku *Kexue yu renshengguan* Hu Shi, který se v názoru na hlavní cíl debaty s Wu Zhihuim do velké míry shodl:

我总观这二十五万字的讨论，终觉得这一次为科学作战的人除了吴稚晖先生都有一个共同的错误，就是不曾具体地说明科学的人生观是什么，却去抽象地力争科学可以解决人生观的问题（...）我说他们“不愿”，并不是说他们怯懦不敢，只是说他们对于那科学家的人生观还不能像吴稚晖先生那样明显坚决的信仰，所以还不能公然出来主张。这一点确是这一次大论争的一个绝大的弱点。若没有吴老先生把他的“漆黑一团”的宇宙观和“人欲横流”的人生观提出来做个押阵大将，这一场大战争真成了一场混战，只闹得个一哄散场！

Když jsem procházel celou debatu o dvě stě padesáti tisících znaků, nakonec jsem si uvědomil že všichni lidé vyjma Wu Zhihuije, kteří zde bojují za vědu dělají jednu společnou chybu, vůbec konkrétně nevysvětlují jaký je ten vědecký obraz člověka, ale jen se snaží abstraktně argumentovat, že věda může tento koncept člověka vyřešit [...] Když říkám, že nejsou ochotni, tím vůbec nemyslím, že by byli zbabělí a neodvážili se toho, jen myslím to, že v tento vědecký obraz člověka ještě nemohou mít tak jasnou a pevnou víru jako Wu Zhihui, takže ještě nemůžou své stanovisko vyjádřit směle a otevřeně. To je skutečně nejslabší bod této velké disputace. Kdyby Wu Zhihui nepřišel se svojí koncepcí kosmu se „Zmuchlancem černočerné tmy“ a koncepcí „člověka, jehož tužby se vzpírají přirozenému běhu věcí“ aby dělal generála naší bitvy, výsledkem této války by byl jen velký a neuspořádaný zmatek. (Hu Shi 1997:14)

Dalším specifikem Wu Zhihuije je, že jeho příspěvek se záměrně distancuje od diskurzu filozofického i učeneckého. Je třeba zdůraznit, že na rozdíl od Hu Shia nepoužívá pojem „vědecký obraz světa a člověka“ *kexue de yuzhouguan he renshengguan* 科学的宇宙观和人生观, či „vědecké životní názory“, ale mluví zde jednoduše o „víře“ *xinyang* 信仰 – přesněji řečeno o „nové víře.“

Jelikož je podle mého názoru pochopení tohoto pojmu zásadní pro určení jeho díla, budou jeho rozboru věnovány následující části této kapitoly.

1.2 Rozlišení náboženské a nenáboženské víry

Wu Zhihui zastává názor, že ne každá víra musí být nutně vírou náboženskou. Navrhuje zavést disciplínu a pojem, který by pod sebou zahrnoval oba druhy víry, jakousi „nauku o vírách“ *xinyangxue* 信仰学. Nesouhlasí totiž s přístupem, který zahrnuje stejně jako náboženské tak i nenáboženské víry pod jednotnou nauku o náboženství, pokud použijeme současný latinismus, pod religionistiku. To podle něj smazává důležitý rozdíl mezi oběma vírami. Slovo „náboženství“ *zongjiao* 宗教 je podle něj třeba přísně omezit jen na učení, která se zabývají „božstvy“ *shen* 神,

tedy nadpřirozenými či magickými jevy jako jsou bohové, nesmrtelní, duchové, duše apod. (Wu Zhihui 1997b:335)

大家都说“，凡人不会无信仰”，这是对的。有人说“，人人有个信仰，便是人人有个宗教，信仰便是宗教”，这是不对。[...] 古代把一切哲学伦理学教育学美学等皆混合于宗教，现在他们一一脱离了宗教，自己独立起来，宗教亦没有话说。宗教的范围，就自然的缩小。但现在还不曾立一个信仰学，把宗教附属在他底下。

Lidé říkají, že „není člověka, který by v nic nevěřil,“ to je pravdivé. Někdo říká, že „všichni lidé mají nějakou víru, a tedy všichni lidé mají nějaké náboženství, jelikož víra a náboženství je totéž,“ to je nepravdivé. [...] Ve starých dobách bylo vše zamícháno do náboženství: veškerá filozofie, etika, pedagogika, estetika apod. Tyto nauky se však jedna po druhé z náboženství oddělily a osamostatnily, takže náboženství již nemá ostatním co říci. Jeho rozsah se logicky smršťoval. Ale dosud ještě nebyla založena nějaká nauka o vírách, pod níž by bylo náboženství zařazeno. (Wu Zhihui 1997b:335)

Proč je podle něj důležité tento pojem zavést? Aby byly nenáboženské víry zařazeny do historie intelektuálního vývoje člověka. Wu Zhihui chce mluvit o „nové víře,“ která je odlišná od „staré víry náboženské.“ Toto rozlišení zavádí proto, aby ho pozdější badatelé nezařazovali automaticky do oblasti náboženství.

如此，信仰学是学问家所当研究。彼所管领的宗教学，宗教家固在必应研究之列，即非宗教家为其有人类进化史上相当价值，亦极可研究。[...] 这个信仰是一个新信仰，非同“虔城隍拜土地”宗教式的旧信仰。[...] 然未下这解释时，我又怕把这新信仰三字标了出来，避开哲家范围，终竟被讲信仰学的先生们拉进宗教区域，那未免驴头不对马嘴，故表明几句。

Tedy nauka o vírách je něco, co by mělo být součástí akademického výzkumu. V rámci nauky o náboženství budou do výzkumu samozřejmě zařazeni i náboženští myslitelé a stejně tak bude možné zkoumat i nenáboženské myslitele, kteří mají ve vývoji lidstva srovnatelnou hodnotu. [...] Tato víra je vírou novou, a liší se od staré víry náboženského typu, která vzývala ochranná božstva měst a klaněla se bůžkům pudy. [...] Kdybych nepodal toto vysvětlení, bál bych se, že jakmile vypustím tato dvě slova „nová víra“ a vyhnu se rámci filozofů, tak budu nakonec pány badateli zařazen do oblasti náboženství. To by bylo ale nutně stejné jako spojovat oslí hlavu s koňskou hubou, proto bylo třeba to krátce vyjasnit. (Wu Zhihui 1997b:335–336)

1.3 Přístup k metafyzice: vychované metafyzické strašidlo

V souvislosti s Wu Zhihuiovým hledáním toho, čemu je možné věřit, je třeba zmínit jeho přístup k metafyzice. Metafyziku zde chápe podobným způsobem jako ostatní účastníci debaty, tedy zejména jako nauku o něčem, co leží mimo rámec a metodu vědy a stejně jako Ding Wenjiang používá termín *xuanxue* 玄学. Ještě hojněji užívá Dingem zavedený výraz „metafyzické strašidlo“ či „metafyzické zombie“ *xuanxuegui* 玄学鬼, ovšem s tím rozdílem, že k němu zaujímá zcela jiný

přístup než Ding Wenjiang a sice takový, že schvaluje jeho intervenci při hledání „nové víry.“

我这篇文章，也可以如丁在君先生的说法，的确是玄学鬼附在我身上说的。
V tomto mém článku, řečeno slovy pana Dinga k panu Zhangovi je možné říci, že se na mě vsutku nalepilo metafyzické strašidlo. (Wu Zhihui 1997b:337)

Přesněji řečeno Wu Zhihui používá výraz *xuanxuegui* ve dvou významech a rozlišuje dva druhy „metafyzického strašidla,“ jakožto metafory dvou možných metod metafyziky.

První je pojetí Zhang Junmaie, který ve svém prvním příspěvku „Životní názory“ *Renshengguan* 人生观, který celou debatu rozpoutal, píše, že na rozdíl od vědy, která je řízena logickou metodou, životní názory vyvěrají přímo z intuice a nejsou omezeny logickými pravidly, metodou ani definicí (Zhang Junmai 1997:36). Tomuto intuitivnímu přístupu bez logiky a bez metody se Wu Zhihui nezdráhá přidělit označení *wulaigui* 无赖鬼. Podle Mathewsova slovníku moderní čínštiny slovo *wulai* může mít v tomto kontextu přinejmenším tři významy: za prvé může označovat někoho, kdo je neschopný, neužitečný a nelze se na něj spolehnout (budižkničemu, mizera, darmošlap, pobuda apod.), za druhé někoho, kdo je rozzuřený, vzteklý, zlý a ubližuje ostatním (darebák, ničema, lump, neřád atd.), a za třetí někoho, kdo je nevyspělý a zlobí ostatní pro své vlastní pobavení či z dlouhé chvíle (uličník, rošťák, lump). Můžeme tedy říci, že ať už přeložíme slovo *wulaigui* jakkoliv, jedná se o označení někoho, kdo nějakým způsobem ubližuje ostatním, a to z důvodů své nekompetence, zlé povahy, či pro zábavu. V tomto smyslu a s přihlédnutím ke kontextu Wu Zhihuijova díla budu používat překlad slova *wulai* jako „nevychovaný,“ pokud ovšem uznám, že v daném kontextu se hodí výraz o něco konkrétnější, pak použiji nějaký z pojmů zmíněných výše. Samotný výraz *wulaigui* přejal Wu Zhihui z první reakce Ding Wenjiang na Zhang Junmaiův článek (Hudeček zde překládá jako „neřád“):

玄学真是无赖鬼 - 在欧洲鬼混了二千多年，到近来渐渐没有地方混饭吃，忽然装起假幌子，挂起新招牌，大摇大摆的跑到中国来招摇撞骗。你要不相信，请你看看张君劢的《人生观》！

Metafyzika je opravdu neřád – v Evropě strašila dva tisíce let, a když ji v poslední době postupně zmizelo tamní bydlo, najednou si nasadí falešnou ceduli a s novým vývěsním štítem si to okázale přihlíží do Číny, aby se tu naparovala a balamutila lidi. Jestli mi nevěříte, přečtěte si Zhang Junmaiovy „Životní názory“! (Ding Wenjiang 1997:41; Hudeček 2016:8)

Druhé je pojetí, se kterým pracuje Wu Zhihui a které představuje pomocí metafory odlišného druhu metafyzického strašidla: to používá logiku a „přijalo křest vědeckého ducha,“ kterému se snaží pomáhat v jeho práci v oblastech nepoznatelného:

然而我敢说附在我身上的玄学鬼，他是受过科学神的洗礼的。[...]没有附在张君劢先生身上的那种“无赖”。[...]把那丁先生所谓不可知的区域，剩下了，给玄学鬼占领了。不可知区域里的假设，责成玄学鬼也带着论理色

采去假设着。[...]虽这种带些论理色采的玄学鬼，必定被那“大摇大摆”的鬼同胞，笑着矛盾，笑着浅薄，但因为他能竭力要想帮科学神的忙，所以闹这个玄谎，也便定可免得丁先生的一“打。”

Ale odvážím se říci, že metafyzické strašidlo, které se na mě nalepilo, přijalo křest vědeckého ducha. [...] Není tak nevychované jako to, které se přilepilo na Zhang Junmaie. [...] Nechal jsem ho obsadit ty oblasti, které zůstaly volné a o kterých pan Ding říká, že jsou nepoznatelné. Pověřil jsem ho, aby vyslovovalo domněnky v těchto nepoznatelných oblastech za použití jisté dávky logiky. [...] Ikdyž se tomuto metafyzickému strašidlu, obdařenému troškou logiky bude ono naparující se dvojče strašidlo smát, že je rozporné a povrchní, tak jelikož se snaží ze všech sil pomáhat vědeckému duchu, zajisté se vyhne tomu, aby na jeho tajemné povídačky pan Ding zaútočil. (Wu Zhihui 1997b:337)

Vzdáleně nám tak může připomínat Humeovu obhajobu „pravé metafyziky,“ kultivované pomocí přísné logické spekulace, která jí dává určitý nádech „vědy a moudrosti“ a pomáhá jí zničit „falešnou metafyziku,“ která je plná nejasných významů a promíchána s lidovými pověrami (Gay 1973:138). Wu Zhihuiovým zájmem ovšem není abstraktní epistemologie, ale právě nejružnější oblasti lidové filozofie i víry. Neodmítá spekulace v oblastech ležících mimo oblast přísné vědecké metody, ale vyžaduje, aby měly určitou logiku a aby byly konsistentní s lidským poznání přírody. Na základě této komplementarity lze podle něj určité představy vyloučit. Tento proces „výchovy metafyzického strašidla“ si ukažme na následujícím příkladu. V něm oponuje těm, kteří by chtěli ztotožňovat jeho „jedno,“ což chápe jednoduše jako všezahrnující pojem označující celek všeho jsoucího i nejsoucího, s „Bohem“ či duchem:

凡说到是“信仰”上的“一个”，容易有“无赖”的玄学鬼来赠送徽号，叫他做上帝，叫他做神。可以混同夹账，拉扯着三百年前的笛卡儿先生们，说道你所说的一个，便是无所不在的神，无所不在的上帝。那我要恭恭敬敬立起来，唱着喏摇头道，这未免太褻渎了。我说的一个，我自己固然就是他；便是毛厕里的石头也是他。说我便是上帝，便是神，已滑稽得可以了。并且说毛厕里的石头，亦是上帝，亦是神，不嫌太难堪吗？所以纵使我请我的玄学鬼“，无赖”一下，让一千步一万步，承认有个上帝，有个神，上帝神非即我，非即毛厕里的石头。不过有个我，便有个上帝神来鉴临了我；褻渎点又说有块毛厕里的石头，便又有个上帝神去鉴临了他；那就上帝神也已降尊得极咯。

Vždy, když v mé víře zmíním ono „jedno,“ snadno se může objevit to „uličnické“ metafyzické strašidlo, které ho obdaruje nejvyšším čestným titulem a nazve ho „Bohem“ či „duchem.“ Ještě může začít brebentit o tom, že filozof Deckartes, který žil před třemi sty lety říkal, že to „jedno“ je všudypřítomný „Bůh“ a „duch,“ který je v každé existující věci. Na to já se ale s nejvyšší uctivostí postavím, zakroutím hlavou a zvolám: Nonono! To je ale neuctivé rouhání! Jedno, o kterém mluvím, to jsem i já, ale je to i kámen v latríně. Říci, že já jsem Bůh či božstvo, to je ještě vtipné. Ale říci, že kámen dole v latríně je také Bohem či božstvem, to Vám připadá přípustné? Takže ikdyž nechám metafyzické strašidlo chvíli nevychovaně rádit, ustoupím o milion kroků a přiznám, že existuje Bůh a existuje duch, tak Bůh a duch nemůžou být mnou a nemůžou být ani kamenem v latríně.

Pokud jsem já a je i „duch Boží“, který mě sleduje, tak „duch Boží“ musí sledovat i kámen dole v latríně. To je opět rouhání a „Boží duch“ tím očividně velmi poklesl ve své důstojnosti.³ (Wu Zhihui 1997b:338)

Wu Zhihuiův postup se v mnohém podobá přístupu skepticky založených filozofů, z čínského prostředí zmiňme nejvýznamnějšího kritika ortodoxního konfucianismu za dynastie Han 汉 Wang Chonga, který útočil na koncept „záměru nebes“ *tianming* 天命 a shledával ho nekonzistentní s faktem vzájemného poškozování a ničení všech bytostí (Wang Chong kap.14: 117).

Zda byl Wu Zhihui nějak ovlivněn konfuciánskou heteroxií si v této práci netroufám odhadovat. Z hlediska novodobé debaty o scientismu a z hlediska kontrastu mezi vědou a metafyzikou, tak jak se pevněji vymezil v Evropě 18. století po etablování vědy jako přísné empirické metody (Gay 1973:132–141) si dovoluji zmínit paralelu s postupem přírodovědce Dawkinse, který zastává názor, že teistická představa Boha jako intelligence, která úmyslně vytvořila náš vesmír se neslučuje s tím, co víme o přírodě a procesu její evoluce přírodním výběrem (Dawkins 2008: 134–185), za což byl obviněn mnoha náboženskými představiteli a filozofy z arogantního vstupu na půdu filozofie a teologie, který vědě nepřísluší (Hanuš, Vybíral 2010). Tuto paralelu uvádím proto, že stejně tak i v debatě o vědě a životních názorech šlo o útok na určitý metafyzický systém, který byl kontrován obviněním zastánců vědy, že vstupují někam, kam věda vstoupit nemůže a považují ji za onnipotentní. V následující části bych chtěl představit Wu Zhihuiovu odpověď na toto obvinění a ukázat jakým způsobem pojímá vztah vědy, filozofie a umění.

1.4 Pohled na možnosti vědy a rozlišení tří druhů učení

Ačkoliv na začátku eseje se Wu Zhihui vymezil vůči debatě omezené na „několik vysoce ceněných učených otázek“, týkajících se zejména epistemologie a které přirovnal k „pokladům dharmy“ *fabao* 法宝, v závěru eseje přesto věnoval poměrně značný prostor svému pohledu na lidské poznání, jeho druhy a funkce. Jednotlivé druhy „studia“ *xue* 学, což můžeme přeložit také jako „učení“ či „poznávání“ rozlišil právě podle toho, jak se staví ke svým možnostem.

我信“宇宙一切”，皆可以科学解说。但欲解说一切之“可”，永远不“能”。能解一切之可，无异说能知无始之始，能知无终之终，能知无外之大，能知无内之小，这自然不能。惟能虽不能，而可则自可。向可中求增其能，是之为学。不问其可，自信别有所能，是为美学态度。不信其可，而愿

3 Poznámenejme, že Wu Zhihui zde chybně přikládá výše zmíněné tvrzení Deckartovi, ačkoliv ten byl prokazatelně spíše dualista a důsledně rozlišoval dvě konečné substance (tělesnou a duchovní: *res extensa, res cogitans*) a vedle nich Boha jako třetí substanci nekonečnou (Tretera 1999:302). Jeho kritika by se tedy spíše hodila až na zastánce monismu, Deckartova pokračovatele Spinozu a jeho tvrzení o jedině, nekonečné a všezahrnující substanci, tedy nikoliv na Deckartovo „Bůha a příroda“ *deus ex natura* ale na Spinozovo „substance neboli příroda neboli Bůh“ *substantia sive natura sive deus*. (Tretera 1999:309). Za zmínku také stojí, že už svými současníky byl Spinoza právě pro toto tvrzení označován jako „špinavý a zablácený ateista“ a námitku nikoliv nepodobnou námitce Wu Zhihui vznesl i Voltaire, když poznamenal, že pokud je Bůh přítomen ve všem, může být třeba i v koňském trusu (Tretera 1999:310).

姑试其能，是为玄学态度。心知其可，不肯自限其能，是为科学态度。 Věřím, že „všechno ve vesmíru“ může být vysvětleno vědou. Ale pokud jde o slovo „může“ v tomto přání vysvětlit vše, nikdy nebude znamenat totéž jako „umět.“⁴ Umět vysvětlit vše je jako říci, že můžeme vědět začátek toho, co nemá začátek a konec toho, co nemá konec, jako znát velikost toho, co nemá vnějšek a malost toho, co nemá vnitřek. To samozřejmě neumíme. Ale ikdyž to není možné aktuálně, tak to samozřejmě je možné potenciálně. Uvnitř této možnosti hledat zvyšování své schopnosti, to je to, co se nazývá „učení.“ Neptat se, zda je možné, ale věřit si, že jeho schopnosti rámec poznání v něčem přesahují, to je přístup umění.⁵ Nevěřit tomu, že je to možné, ale přát si své schopnosti prozatímne vyzkoušet, to je přístup metafyziky. Být přesvědčen o tom, že je [poznání] možné a nebýt ochoten omezovat své schopnosti, to je přístup vědy (Wu Zhihui 1997b:412).

Tak jako Liang Qichao, Ren Shuyong 任叔永 či Sun Fuyuan 孙伏园 a další účastníci debaty se tedy i Wu Zhihui snaží určitým způsobem rozlišit kompetence i obecnou povahu vědy, metafyziky a filozofie, ale také poznání, které je podle něj založeno převážně na citech. Svou klasifikaci těchto tří druhů učení upřesnil následujícím způsobem, ačkoli dodal, že jde jen o jednu z mnoha možných klasifikací, jejímž cílem je usnadnit porozumění a která zohledňuje pouze jeden z mnoha možných aspektů, v tomto případě hledisko citu a rozumu:

第一类美学文学宗教，可便称之为情感学。

第二类玄学哲学，可便称之为情理学。

第三类科学，可便称之为理智学。

První druh: umění, literaturu a náboženství, můžeme nazvat „učením citu.“

Druhý druh: metafyziku a filozofii, můžeme nazvat „učením selského rozumu.“

Třetí druh: vědu, můžeme nazvat „učením rozumu.“ (Wu Zhihui 1997b:413)

Wu Zhihui poznamenává, že pro filozofii již nepoužívá starý termín *zhixue* 智学 – tedy „učení o moudrosti“ či o „vědění“ a že po tom, co se filozofie oddělila od vědy ji již nelze považovat za čistě racionální disciplínu. Zahrnuje ji tak pod pojem *qingli* 情理, který můžeme přeložit jako „selský rozum,“ či „běžný rozum,“ aby byl však jasný smysl Wu Zhihuiovy klasifikace, je třeba zdůraznit, že první znak odkazuje ke složce „citové“ *qing* 情, a druhý ke složce „rozumové“ *li* 理. Věda pak podle něj představuje nejvyspělejší druh racionality, což ovšem nutně neznamená, že ona sama je čistě rozumová (Wu Zhihui 1997b:413). Dále dodává, že jen tyto tři učení dohromady představují celek učení lidského druhu, a každé z nich je nezastupitelné:

美学、玄学、科学三者之于人类之学，犹氢氧二气之于水，缺一而不可，惟各有其成分。

4 Sloveso *ke* 可 znamená „smět, moci“ či v pasivu „být potenciálně možný.“ Sloveso *neng* 能 oproti tomu znamená „umět, být schopen něco udělat“ či v pasivu „být aktuálně možný.“

5 Slovo *meixue* 美学, doslova „učení o kráse,“ se překládá běžně jako „estetika,“ ale jelikož Wu Zhihui se v tomto kontextu odkazuje především ke konkrétnímu umění a literatuře, tak místo slova estetika, které v našem prostředí konotuje spíše abstraktní filozofickou disciplínu, dávám přednost slovu „umění.“

Umění, metafyzika a věda, tyto tři [druhy učení] se mají k učení člověka stejným způsobem, jako se má vztah vodíku a kyslíku k vodě. Nelze, aby jeden chyběl, každý je jejím skladebním prvkem (Wu Zhihui 1997b:413).

Ve své eseji Wu Zhihui rovněž stručně představil svůj pohled na tyto jednotlivé druhy učení a na vývoj jejich vzájemného vztahu. V další části se budeme zabývat tím, co píše o „učení citu“ či o „citovém poznávání“ a o jeho vývoji.

1.5 „Učení citu“

V další části Wu Zhihui krátce popsal svůj pohled na vztah náboženství a umění. Přiklání se k názoru, podle kterého náboženství bylo vytvořeno necivilizovanými lidmi, kteří bydleli v jeskyních a lesích a kterým uctívání nadpřirozených bytostí dávalo pocit, že mohou věci ovlivňovat. Původně zbavovalo lidi strachu a nejistoty a dávalo jim emocionální záruku a umožňovalo přežít v krutých podmínkách divočiny, říká:

所以宗教实是愚人不必讲理，容易说懂的慰乐妙品。

Tedy náboženství je skutečně mistrovské dílo jednoduchých lidí, které nepotřebovalo být racionální nýbrž snadno srozumitelné a které sloužilo k útěše a potěšení (Wu Zhihui 1997b:416).

Ovšem poté, co do hry vstoupil rozum a věda již podle Wu Zhihuije není možné hledat emocionální oporu a potěchu ani v náboženství, ani v konceptech jako je „entelechie“ *yindelaixi* 隐德来希, „intuitivní vnuknutí“ *lingji huodong* 灵机活动, či „šíření nebeského řádu“ *tianli liuxing* 天理流行,⁶ jelikož tím by lidé jen podváděli sami sebe, ale je třeba také řešit situaci, kdy člověk z těchto iluzí vystřízliví (Wu Zhihui 1997b:413). Dále dodává, že pokud jsou tyto koncepty brány vážně, mohou některé lidi dovést i k sebevraždě, i proto považuje náboženství za víru, která jednoduše není na dostatečném stupni vývoje (Wu Zhihui 1997b:418).

Dále rozebírá otázku, zda je možné tuto emocionální úlohu náboženství poskytnout pomocí něčeho jiného. Podle Wu Zhihuije je úkolem humanitních vzdělavců, aby ve víře (tj. v nové nenáboženské víře) hledali právě tyto zajímavé a uklidňující prvky. Vytvořit mocnou podporu v tomto světě, který „nemá začátek ani konec, vnějšek ani vnitřek“ jim má pomoci právě vynalézavé umění a estetika, což je myšlenka, ve které se Wu Zhihui nechal inspirovat u rektora Pekingské univerzity a zakladatele Academia Sinica Cai Yuanpeie 蔡元培:

从一个杀人而祭时代，渐进渐进，竟使如我无神之徒，也容许在光天化日下做杂志文稿，就皆由有人努力复努力之故。如我无神者，今欧洲社会党至少有五百万人。无神之人，更强以宗教安慰之乎，抑听其一无安慰乎？则可见

6 Rozborem těchto pojmů se budu zabývat ve druhé kapitole.

别寻一极有趣味之慰安物于信仰中，乃开明人境学者之责。身既不列教籍，而又刚治哲理，如何还把信仰贱卖于宗教，作锦上添花，而不向雪中送炭？信仰之原则，在能贴然安慰，而又饶有趣味。故蔡孑民先生欲以美学代宗教，亦是一法。

Že se společnost postupným vývojem vyvinula z doby, kdy byly prováděny rituální lidské oběti až do tohoto okamžiku, kdy je přípustné abych já, který nevěřím v bohy, psal za bílého dne články do časopisů, to všechno se stalo jen díky neustálému a opakovanému lidskému snažení. Takových ateistů jako jsem já je v současných evropských socialistických stranách na pět milionů. Má se lidem, kteří nevěří v bohy nabídnout silnější útěcha než náboženství nebo se mají zanechat bez veškeré útěchy? Je tedy vidět, že hledat jiné zajímavé věci uvnitř [nenáboženské] víry, které by poskytly útěchu je odpovědností vzdělců, kteří se snaží vnášet do lidského světa osvětu. Když člověk nemá žádné náboženské vyznání a navíc si vyjasnil filozofické pravdy, jak by mohl jen levně prodávat a přikrášlovat náboženství a nesnažit se pomoci tam, kde je to skutečně zapotřebí? Základní princip víry spočívá v tom, že je schopna nabídnout klid a útěchu a je plná toho, co vyvolává zájem a potěšení. Proto když si pan Cai Jiemin [tj. Cai Yuanpei] přeje nahradit náboženství estetikou, je to také jeden způsob, jak toho dosáhnout (Wu Zhihui 1997b:417).

Podle Wu Zhihuie umění považuje náboženství za svého „vynálezce“, jelikož k jeho projevům patří nejvýznamnější chrámy, malby a hudba. Literatura jej považuje za svého stvořitele, jelikož stálo u zrodu mytologických příběhů, lidových písní a poezie. Zázračnost náboženského umění však obdivují i když jsou si vědomi toho, že je založené na nepravdivých vírách a umění a literatura samy v sobě vlastní dostatečné emocionální nadšení a bohy k tomu nepotřebují. Wu Zhihui tedy pevně věří tomu, že umění může následně koexistovat v součinnosti a v úzkém propojení i s nenáboženskou vírou a může ji pomoci stabilizovat. Upozorňuje, že citový prvek kterým je umění a literatura je důležitý a není možné ho opomíjet (Wu Zhihui 1997b:418-19).

1.6 Vztah tří druhů učení

Aby Wu Zhihui ilustroval vztah tří druhů učení, tedy citů, běžného rozumu a vědeckého rozumu a uvedl ho do kontextu tehdejší čínské situace, rozvinul jej jako metaforu vztahu otce, matky a syna:

正正经经，公平判断，美学文学宗教等情感学是父亲；玄学哲学的情理学是母亲；科学是他们的少爷。

Ve vši vážnosti a spravedlnosti soudím, že umění, literatura, náboženství a podobné citové nauky jsou otcem; nauky selského rozumu – metafyzika a filozofie jsou matkou; a věda je jejich synem.⁷ (Wu Zhihui 1997b:416).

Nauky založené na citech se sice podle Wu Zhihuie podobají spíše nějaké hloupé naivní ženě, ale pro účely přirovnání dal přednost muži, protože:

7 Slovo *shaoye* 少爷 je tradiční zdvořilostní označení pro syna z bohaté rodiny.

因为在功用上讲，乾乾不息，冒险猛进，胡说八道，大胆乱讲，简直热烈的像投标一个孕蛋，有不恤糟塌二百兆精虫的气概，只非父而何？

Protože z hlediska funkce, bojovný duch, který se vyznačuje neutuchajícím úsilím, riskantním a prudkým postupem, nepodloženým chvástáním se, neohroženým vykládáním nesmyslů, a jednoduše takovou horlivostí, že kvůli oplodnění jednoho vajíčka je schopen vyplýtvat 200 milionů spermií; je možné, aby to nebyl muž? (Wu Zhihui 1997b:416)

Nauky běžného rozumu přirovnává k matce, která:

坤顺发育，庶物咸备，皆以为基础，彼能耐心与其前夫“宗教”同处甚久。指摘其迷谬，将护其信仰，至于不可忍，方告离异。然情分甚重，与之为朋友，以迄于最近。用其断离时所拨“信仰”之财产，培植理智。且不断情欲，再蘸于美学。弹琴哦诗，居室极乐。

Laskavě a ústupně plodí, všechny věci má perfektně připravené a tak mohla být trpělivá a se svým manželem „náboženstvím“ vydržet velmi dlouho. Kárala ho za jeho chyby, chránila jeho víru a až když to bylo opravdu neúnosné, teprve tehdy ohlásila rozvod. Ale jelikož vzájemný cit byl velmi hluboký, stali se přáteli a dosud jsou si velmi blízcí. V čase odloučení využila zděděný majetek – „víru,“ aby vyšlechtila rozum. Její neustávající erotická touha se upřela k umění. Žili [s uměním] společně a v nejvyšším štěstí, hráli na loutnu a skládali básně (Wu Zhihui 1997b:416).

Wu Zhihuiův příběh pokračuje tak, že filozofie a umění upřeli svou pozornost do světa lidí a filozofie otěhotněla zárodky vědy. Začala se věnovat geometrii, alchymii, a přírodním vědám. Z počátku se zdálo, že „paní Filozofie“ je prostě jen schopná a nadaná a nic víc a jelikož nechtěla lidi vyděsit, často mluvila o „předurčené formě“ *yindelaixi* a „přirozeném nebeském řádu“ *tianlilixing*. Také nechtěla ranit přátelské city, které chovala ke svému předchozímu manželovi, a tak se od svého druhého manžela „umění“ držela raději dále a žila v odloučení; tak nastala doba temna.⁸ Pak ale znovu vyhledala svého druhého manžela „umění“ a z jejich radosti i zármutku bylo splozeno „malé děťátko věda“ *kexue xiaoguanguan* 科学小官官. Tento chlapec od počátku přiděluval bývalému matčinu manželovi starosti. Otec „umění“ zachovával neutralitu. Matka „filozofie“ byla v rozporuplné situaci, občas se její „metafyzické srdce“ nechalo obměkčit a bránila svému milovanému synáčkovi, aby se vypořádal s „entelechií“ a „přirozeným nebeským řádem.“ Někdy převládla její přirozená láska k vědění a pomohla svému chlapci vynalézt novou vědeckou disciplínu. Jedna disciplína následovala druhou a „malý hošík věda“ tak začal odhalovat další a další oblasti poznání. To se ovšem nelíbilo náboženství ani jeho nemanželské dceři, nevychované „děvečce metafyzice,“ kteří zpanikařili a začali se chvástat, že jsou oblasti, které věda nikdy nemůže odhalit a začali tomu chlapci zakazovat, aby je zkoumal (Wu Zhihui 1997b:419).

Tento proces je podle Wu Zhihuie nekonečný, metafyzika vždy přijde s nějakým posvátným

⁸ Tuto dobu temna Wu Zhihui výslovně spojuje s evropským středověkem a čínským pozdním středověkem.

a nedotknutelným konceptem, věda ho zboří, ale vždy se objeví zase nový. Stejně tak nekončící je hošíkův úkol poznávat vesmír:

宇宙一日不完结，恐科学小官人虽强，功课终不能毕业。但是拆到那里是那里，便是哲学母亲遗传给他的性质。

Není dne, kterým by vesmír končil a obávám se, že ikdyž „mladík věda“ je silný, tak tento úkol nemůže nikdy dokončit. Ale kam až se v objevování dostane, tam až se dostane, to je povahový rys, který zdědil po své matce (Wu Zhihui 1997b:420).

Zhang Junmaie přirovnal Wu Zhihui k „ctnostné filozofické matce“,“⁹ která je váhavá, co řekne bere zase zpět a tím, že vytváří nedotknutelnou bariéru kolem životních názorů, nikterak nepomáhá svému synovi v rozvoji, ale naopak pomáhá falešnému otci „náboženství“,“ půjčuje si od něj koncept „entelechie“ a vyhrožuje s ním vědě.¹⁰ To je podle Wu Zhihui nevychované. Wu Zhihuiova vychovaná metafyzika a „černočerná tma“ se oproti tomu liší tím, že může být rozbořena a Wu Zhihui sám si přeje, aby to lidé udělali (Wu Zhihui 1997b:419). Zjevně proto, že bránit tomu by znamenalo bránit dalším generacím ve vývoji poznání. Wu Zhihuiova „víra,“ tedy není vírou neochvějnou či dogmatickou, ale vírou pružnou a závislou na vědeckých poznatcích.

Pasáž o vztahu tří druhů učení Wu Zhihui zakončuje těmito větami:

如此，科学者，让美学使人间有情，让哲学使情能合理，彼即由合理合理得到真正合理之一部分。美学随宇宙而做工不完，哲学随宇宙而做工不完，科学区域，亦即随宇宙而日扩日大，永永不完。物质文明之真正合理者，固是他管辖。精神文明之真正合理者，亦是他管辖。如有挟人死观之人，与其诅咒科学破产，毋宁希望世界末日。

Takže, vědci by měli nechat umění, aby vneslo do lidského světa city, měli by nechat filozofii, aby tyto city spojila s rozumem a aby byla racionálnější a racionálnější, až získá onu nejvyspělejší část lidského rozumu. Umění bude společně s vesmírem vytvářet své nekonečné dílo, filozofie bude rovněž spolu s vesmírem pracovat bez přestání a rovněž věda se bude den ode dne rozvíjet společně s vesmírem a nikdy neustane ve svém nekonečném objevování. To, co je v materiální civilizaci skutečně racionální, spadá do kompetencí vědy. To, co je v duchovní civilizaci skutečně racionální také spadá do kompetencí vědy. A ti, které zajímá spíše pohled na smrt [než pohled na život], místo proklínání vědy a jejího selhání, ať raději vzhlíží ke konci světa (Wu Zhihui 1997b:420).

1.7 Nová víra: filozofická esej s literárními prvky

Po analýze celkového pohledu Wu Zhihui na „učení lidského druhu“ jsou již jasnější některé autorovy myšlenkové pochody, které ovlivnily samotnou povahu eseje. S přihlédnutím k rozlišení tří druhů „studia“ lze zjevně dojít k tomu, že Wu Zhihuiův příspěvek se nejlépe hodí právě

9 *Xian* 贤 je tradiční výraz pro „konfuciánsky ctnostnou ženu,“ která je poslušná a zcela oddaná svému manželovi. Po vypuknutí protikonfuciánského a emancipačního hnutí v druhém desetiletí dvacátého století však získaly konfuciánské ctnosti výrazně negativní konotace.

10 Zde naráží Wu Zhihui na Zhang Junmaiův vitalismus.

do prostřední kategorie, tedy do zkoumání světa pomocí „selského rozumu,“ který propojuje stránku racionální a citovou. Skutečně zde můžeme vidět snahu vzít nové poznatky, které na začátku dvacátého století přinesla do intelektuálního klimatu Číny západní věda a se kterými se Wu Zhihui seznámil pravděpodobně za svých pobytů v Japonsku a v Evropě, snahu syntetizovat je do uzavřeného celku a zároveň najít prvky tohoto nového pojetí kosmu, které by poskytly určitou útěchu či potěšení. To je třeba mít na paměti při čtení a interpretaci textu, který očividně nemá povahu ani účel vědeckého článku o člověku či vesmíru v úzkém slova smyslu. Spíše lze mluvit o filozofické eseji s literárními prvky, která je určena širšímu publiku. Tomu všemu odpovídají i zvolené jazykové prostředky. Wu Zhihui nepoužívá odbornou terminologii, ale běžný jazyk, nečistota plný metafor, přirovnání i tradičních konfuciánských, taoistických či buddhistických termínů. Původně náboženské termíny jsou však zjevně používány ve svém přeneseném a sekularizovaném významu a často mají sarkastický nádech. Jako příklad uvedmě úvodní větu celé eseje:

我做这篇文章，是拿着乡下老头儿靠在“柴积”上，晒“日黄”，说闲空的态度，来点化我，超度我，解释我自己的一霎那的。

Píši tento článek s postojem vesnického staříka, který se opírá o haldu dříví na otop, vyhřívá se pod oranžovým sluncem a ve volném čase si klábosí, aby se osvětil¹¹, povznese¹² a vysvětlil si kratičký okamžik¹³, ve kterém se právě teď nachází (Wu Zhihui 1997b:332).

Je možné, že touto stylizací do „vesnického staříka“ se Wu Zhihui pravděpodobně snažil oslovit určitý typ čtenáře, hned v následující větě se zároveň výslovně vymezil od učené filozofie jako takové:

我固然不配讲什么哲理，我老实也很谬妄地看不起那配式子、搬字眼、弄得自己也头昏脑胀的哲学。

Já nesporně nejsem kvalifikován na to, abych zde přednášel nějakou filozofii. Abych byl upřímný, také velmi lehkovážně pohrdám tím učeným způsobem vyjadřování, tou filozofií, které samotné se už z upjatého slovíčkaření jen točí a nafukuje hlava. (Wu Zhihui 1997b:332)

Výsledkem takovéto filozofie podle Wu Zhihuie bylo jen to, že „snivý a omamný jazyk“ a „prázdné řeči odtržené od reality“ dostaly dobré jméno a nádech něčeho, co přesahuje rozum. Vznikla řada čínských i západních filozofických škol, které se pomocí nejrůznějších triků snaží

11 *Dianhua* 点化 je původně taoistický termín. Původně odkazoval k magické schopnosti „nesmrtelných,“ pomocí které mohli učinit určitou věc nebo osobu rovněž „nesmrtelnou.“ Později jím byl označován proces přivádění k „osvěcení,“ pomocí předávání skutečné pravdy a principů učení taoistickými či buddhistickými mnichy.

12 *Chaodu* 超度 je rovněž taoistický a buddhistický termín, označuje proces, kdy se pomocí recitace posvátných textů či mešního obřadu duše zemřelého pozvedá a zbavuje utrpení běžného světa.

13 *Shana* 霎那, též *chana* 刹那 je buddhistický termín ze *Sutry krále lidskosti*– *Renwang jing* 仁王经, kde je popisován jako krátký okamžik, během něhož se „devět stovek věcí rodí a devět stovek věcí zaniká“ a podle něhož se během jednoho lusknutí prsty odehraje šedesát těchto okamžiků *Shana*.

„navzájem přelstít.“ Takováto filozofie ale podle Wu Zhihui již zapomněla na svůj původní význam:

他的起初，想也不过求个满意的信仰。跟手，变成了“学”。一变成了学，便必定容易忘了本旨，止在断烂朝报中，将自己的式子同别人的式子斗宝，将自己的字眼同别人的字眼炫博，学固然是学了。学者固然是学者了。问他为什么串那许多把戏，掉那许多枪花，也就不如靠在柴积上的日黄中，无责任的闲空白嚼了出来，倒干脆一点了。

Na svém počátku chtěla prostě jen najít uspokojivou víru. Následně se proměnila v „učení.“ Jakmile se proměnila v učení, tak snadno zapomněla na svůj původní smysl. Jen mele páté přes deváté, a hádá se s ostatními o to, která formule je tím pokladem, který nás dovede k osvícení a poražení zlých sil a který způsob uspořádání slov je bohatší a oslnivější. Studium je z podstaty věci studiem a učenci jsou z podstaty věci učenci. Ptát se jich, proč předvádějí tolik triků, podobni kopiníkům, kteří předvádí své virtuozní sestavy s kopím, to se skutečně nevyrovná tomu, jako když se rozvalím na sluníčku u hromady dříví, a ve volné chvíli bez povinností žvýkaje stéblo trávy půjdu o něco víc k věci (Wu Zhihui 1997b:332).

Dále dodává, že Němci se filozofům posmívají a že jistě bude něco pravdy na tom, že filozofové neumí věci jednoduše vysvětlit, a jen protivně a namyšleně předvádějí svou intelektuální nadřazenost. Na druhou stranu Wu Zhihui píše, že si učenců hluboce váží a chápe, že si musejí zachovávat jistou tvář a kultivovanost a nemohou a neměli by si dovolit to, co dělá Wu Zhihui, tedy psát „nezodpovědně a pro zábavu.“ Naopak musí trpělivě sdělovat pravdu po částech a poznávání posouvat vpřed po malých kousíčkách, což je otrava, které se ovšem není možné vyhnout (Wu Zhihui 1997b:332).

Pomocí této distance od učených filozofů a stylizace do vesnického staříka se tedy Wu Zhihui chopil role jakéhosi lidového mluvčího, který může věci říkat přímo a tak, jak si to učení lidé nemohou dovolit, aniž by se vyhnuli ztrapnění (Wu Zhihui 1997b:332). Přece však Wu Zhihui podrobně diskutuje mnohá tradiční filozofická témata a není ani vyloučeno, že jeho stylizace je určitou pózou skromnosti, která byla velmi běžná v konfuciánské literatuře již od doby dynastie Song a byla často spojena s uvolněným humorem, sebeponižováním a přehnanou sebekritikou (Nienhauser 1986).

Jak již bylo řečeno, Wu Zhihui se nevyhýbá užívání metafor, zejména personifikujících. To byla ovšem v tehdejších periodikách spojených s Hnutím za novou kulturu poměrně častá, téměř až módní záležitost. Roku 1919 tak Chen Duxiu 陈独秀 v časopise *Xin Qingnian* 新青年 (*La Jeunesse*) personifikoval dvě hlavní hesla hnutí, demokracii a vědu, a obdařil je symbolickými jmény „pan Demokracie“ *De xiansheng* 德先生 a „pan Věda“ *Sai xiansheng* 赛先生 (Chen Duxiu 1919:1–3). Tato symbolika se velmi ujala a dva pánové se stali natolik populární, že na Pekingské

univerzitě, která byla centrem hnutí, jim byly dokonce vytesány sochy. Ačkoliv v tomto ohledu nikdo nebyl tak úspěšný jako Chen Duxiu, tak mnozí intelektuálové přicházeli s dalšími nápady, jak tento panteon nové kultury obohatit a podobná personifikační rétorika se projevila i v debatě o vědě a životních názorech. Zatímco Ding Wenjiang přišel s hanlivým označením „metafyzické strašidlo“, Lian Qichao zase s „panem Láskou“ *Ai xiansheng* 爱先生 a „panem Krásou“ *Mei xiensheng* 美先生, jako dvěma principy, které se podle něj vymykají rozumu a není možné je uchopit vědou (Liang Qichao 1997:141). Wu Zhihui si tuto rétorickou figuru očividně velmi oblíbil, jak jsme viděli v jeho příběhu o paní Filozofii. Další dvě „osoby“, které hrají ústřední roli v jeho pohledu na vesmír a člověka je „pan Zmuchlanec černočerné tmy“ *Heiqiyituan xiansheng* 黑漆一团先生 a „paní Morálka“ *Mu taitai* 穆太太. S přihlédnutím k výše zmíněnému kontextu tyto dva případy skutečně můžeme chápat jako užití zmíněné rétorické figury a jako součást Wu Zhihuiova „panteonu“ nové víry. Při čtení Wu Zhihuiova díla je v každém případě třeba mít na paměti, že některé pojmy i tvrzení nelze interpretovat čistě z hlediska jejich filozofického významu, ale je třeba přihlédnout i k funkci rétorické a literární, která má čtenáři poskytovat lepší uchopení i pobavení. To nám na několika místech Wu Zhihui připomíná:

把以上得罪上帝神的插说，完全交代明白，意思就是说我以后说下去，倘然有些离奇得太好笑的名目，假设出来，决非大讲神话。只是要说得浅薄容易听懂，好让环着柴积，在日黄中的听众，听了像煞有价事罢了。

Tak jsme si zcela vyjasnili vsuvku výše, která byla tak urážlivá vůči Bohu a božstvům, jinými slovy, budeme pokračovat dále. Pokud zde budu připouštět představy natolik zvláštní až legrační, není to proto, že bych zde chtěl vyprávět pohádky. Jde jen o to, že je třeba to říci povrchně a srozumitelně, aby posluchači, kteří obklopují hromadu dříví pod oranžovým slunkem slyšeli něco, co pro ně bude k čertu zajímavé, o nic víc nejde (Wu Zhihui 1997b:338).

1.8 Scientismus: srovnání

Představitelé „scientistického tábora“ debaty se shodovali v tom, že považovali vědu za klíčový a nezbytný nástroj vytvoření nového světového a životního názoru. Po bližší analýze však vidíme, že v jednotlivostech se jejich názory nikoliv nevýznamně liší, proto bych chtěl v poslední části této kapitoly proti sobě krátce postavit přístup k poznání u Wu Zhihui a dvou dalších účastníků, kteří jsou většinou považováni za hlavní představitele debaty: Ding Wenjianga a Hu Shiho.

Geolog Ding Wenjiang byl ovlivněn epistemologickými postoji vědců jako byli T. H. Huxley, Ch. Darwin, W. James, K. Pearson, J. Dewey či E. Mach a svou pozici formuloval jako tzv. „skeptický idealismus.“ Přiznával, že lidské poznání je omezeno jeho smyslovými orgány a že tedy pravděpodobně existuje oblast empirickému poznání nepřístupná, ta je ale již z definice

nepřístupná, tedy nepoznatelná (Furth 1970:82). Ze všech účastníků debaty se pravděpodobně nejvíce přibližoval osvícenskému ideálu, který Voltaire formuloval při popisu Newtona jako někoho, kdo nabádal ostatní, aby: „prozkoumávali, vážili, počítali, a měřili, ale nikoliv vyslovovali domněnky“ a někoho, kdo „viděl a učil lidi vidět, ale nepokládal své fantazie na roveň pravdy.“ (Gay 1973:135) Dingův skeptický idealismus lze jinými slovy popsat jako zdrženlivý agnosticismus. Vědu představoval čínskému publiku primárně jako metodu poznání a brojil proti spekulativnímu myšlení, které se nevztahovalo ani k empirické verifikaci, ani k nějakému logickému systému, tak jako tomu bylo například u synkretiků dynastie *Han*, metafyziků dynastie *Ming*, či imaginativních škol *Knihy proměn* (Furth 1970:10). Dingovi se rovněž někdy přezdívalo „čínský Huxley“, což souviselo i s tím, že přijal evolučně-biologickou koncepci člověka, pozitivistický přístup k poznávání a „střízlivou utilitaristickou etiku“ jako odpověď na otázku rekonstrukce čínského intelektuálního dědictví (Furth 1970:16). V řadě svých článků se Ding Wenjiang snažil vysvětlovat koncepty soudobé západní vědy a zabraňovat omylům, zjednodušování a nepochopení.

Jak jsme mohli vidět výše, Wu Zhihui se naopak snaží zjednodušovat a čtenáře zaujmout. Nezajímá ho metoda ani vědecký výzkum, ale to, co znamená pro běžného člověka a pro jeho pohled na vesmír, kosmos a člověka. Zajímá ho, jak se staví k tradičním filozofickým otázkám a co přináší zajímavého staříkovi na vesnici. Klade důraz na propojování rozumu a citové stránky. V tomto bodě považuji za vhodné připomenout i souvislost s rozdílným pohledem Ding Wenjianga a Wu Zhihui na náboženství. Ding Wenjiang stejně jako Wu Zhihui vnímal náboženství jako určitý instinkt, jehož „poznávací funkci“ nyní nahradila věda. Zdůrazňoval ovšem, že po opuštění náboženství nadále člověku zůstávají „etické instinkty a přesvědčení“, které jsou důležité pro prospěch, fungování a přežití skupiny a je třeba je dále rozvíjet (Furth 1970:70). Jak jsme si ukázali výše, Wu Zhihui oproti Ding Wenjiangovi upozornil na jinou funkci, kterou náboženství podle něj plnilo a kterou je i nadále třeba lidem poskytovat, a to je emocionální útěcha a uklidnění. Od toho se odvíjí i Wu Zhihuiovo přesvědčení o nezbytnosti i užitečnosti nějaké „víry“ *xinyang* 信仰¹⁴ – i za předpokladu, že bude přesahovat přísně vědeckou metodu. V tom můžeme vidět odlišnost od Dingova uměřenějšího agnosticizmu či „skeptického idealismu.“

Wu Zhihuiův přesah do metafyziky se oproti tomu líbil Hu Shiovi, který souhlasil se zastáncem historického materialismu Chen Duxiuem v jeho kritice Dingova agnosticizmu:

他自号存疑的唯心论，这是沿袭赫胥黎斯宾塞诸人的谬误；你既承认宇宙间

14 Slovo „víra“ *xinyang* 信仰 se v čínštině skládá ze dvou znaků. Pokud bychom je odtrhli a vyložili jejich význam izolovaně, tak první znak *xin* 信 znamená „věřit“, a druhý znak *yang* 仰 znamená „vzhlížet“, původně doslova zaklonit se a dívat se k něčemu, co je nad námi. I v čínštině se slovo používá obvykle ve spojení s vírou náboženskou.

有不可知的部分而存疑，科学家站开，且让玄学家来解疑。此所以张君劢说，‘既已存疑，则研究形而上界之玄学，不应有丑诋之词’。其实我们对于未发现的物质固然可以存疑，而对于超物质而独立存在并且可以支配物质的什么心（心即是物之一种表现），什么神灵与上帝，我们已无疑可存了。说我们武断也好，说我们专制也好，若无证据给我们看，我们断然不能抛弃我们的信仰。

Jeho [Ding Wenjiangův] skeptický idealismus, to je jen následování chyby, kterou dělal Huxley, Spencer a další lidé. Když člověk přizná, že součástí vesmíru je oblast, kterou není možné poznat a zanechá záležitost otevřenou,¹⁵ vědci od ní odstoupí a nechají metafyziky, aby tuto nejasnost vysvětlili. Výsledkem je to, že Zhang Junmai říká: „Jestliže je otázka otevřená [a panují o ní pochybnosti] tak by se nemělo nadávat metafyzice, která se zabývá tím, co přesahuje hmotnou formu.“ Ve skutečnosti můžeme samozřejmě nechat otázku dosud neobjevené substance otevřenou, ale již nemůžeme připustit nemateriální substanci, která existuje nezávisle a organizuje materiální mysl (mysl je jeden druh projevu hmoty) či nějaká božstva a Boha. Můžou říkat, že jsme zaujatí; můžou říkat, že jsme despotičtí, ale pokud nám neposkytnou důkazy, rozhodně se nemůžeme naší víry vzdát (Chen Duxiu 1997:7).

Hu Shi v předmluvě pokračuje v obhajobě ateismu dále a tvrdí, že Huxley vytvořil svůj pojem agnosticismus jen jako obrannou záležitost v době, kdy náboženství mělo ještě tak velkou autoritu, že nebylo možné se jednoduše prohlásit za ateistu. Kritizuje ty, kteří nejsou ochotni přiznat, že ateismus je „vědecký životní názor“ (Hu Shi 1997:17) a brání se obvinění ze „zaujatosti“:

但在今日的中国，在宗教信仰向来比较自由的中国，我们如果深信现有的科学证据只能叫我们否认上帝的存在和灵魂的不灭，那么，我们正不妨老实自居为“无神论者这样的自称并不算是武断；因为我们的信仰是根据于证据的：等到有神论的证据充足时，我们再改信有神论，也还不迟。

Ale v dnešní Číně, tedy v Číně, kde byla vždy poměrně velká náboženská svoboda, pokud pevně věříme tomu, že pouze dostupné vědecké důkazy nás můžou přimět k tomu, že zamítneme existenci Boha a nesmrtelnost duše, tak stejným způsobem můžeme právě tak my upřímně používat toto označení „ateisté“ a nelze to brát jako zaujatost, protože naše [nenáboženská] víra je postavena na důkazech: až tehdy, kdy teisté budou mít dostačující důkazy, změníme se také v teisty, a ani v případě, že by se to stalo, by nebylo možné říkat, že je to pozdě (Hu Shi 1997:17).

Otevřeně ateističtí zastánci vědy zde používají princip důkazního břemene, který později formuloval ve svém článku *Je zde Bůh?* B. Russell s použitím slavného příkladu „porcelánové čajové konvice“ *china teapot* (Russell 1952:547–548). Není vyloučeno, že v tomto způsobu uvažování byli zastánci vědy ovlivněni právě B. Russellem, který v letech 1920 – 1921 (tedy dva

15 Ding Wenjiangův termín *cunyi de weixinlun* 存疑的唯心论 se v sekundární literatuře překládá jako „skeptický idealismus.“ Ani adjektivum „skeptický“ však nezachycuje přesný význam slova *cunyi* 存疑, které lze přeložit jako sloveso ve významu „zanechat záležitost otevřenou“ či jako substantivum ve významu „nezodpovězená otázka“ či „existující pochybnost.“ Právě tuto otevřenost a nezodpovězenost Chen Duxiu a Hu Shi kritizovali.

roky před vypuknutím debaty) podnikl přednáškové turné po Číně, z něhož část byla zaměřena na logickou metodu. Přednášky měly velký ohlas a Pekingská univerzita vytiskla jejich překlad do čínštiny pod názvem „Russellův měsíčník“ *Luosu yuekan* 罗素月刊. Kwok udává, že Russell jimi pomohl zastáncům vědy v jejich kritice náboženství. Stejně tak pravděpodobný je vliv Williama Jamese, jehož turné po Číně Hu Shi rovněž organizoval. (1965:16)

V každém případě lze v Hu Shiově předmluvě vidět velké souznění s Wu Zhihuiovým přístupem. Wu Zhihui opakovaně vyzdvihuje za to, že jasně zavrhl pojmy jako „Bůh,“ „nadpřirozený duch“ či „duše“ a dává ho do kontrastu k zastáncům vědy, kteří se „stahují z oblasti metafyziky“ a nechávají tak volný prostor „metafyzikům.“

吴稚晖先生便不然。他老先生宁可冒“玄学鬼”的恶名，偏要冲到那“不可知的区域”里去打一阵。他希望“那不可知区域里的假设，责成玄学鬼也带着论理色彩去假设着。《宇宙观及人生观》这个态度是对的。我们信仰科学的人，正不妨也做一番大规模的假设。只要我们的假设处处建筑在已知的事实之上，只要我们认我们的建筑不过是一种最满意的假设，可以跟着新证据修正的，我们带着这种科学的态度，不妨冲进那不可知的区域里，正如姜子牙展开了杏黄旗，也不妨冲进十绝阵里去试试。

Pan Wu Zhihui to nedělá. Starý gentleman raději riskuje ono hanlivé označení „metafyzické strašidlo,“ a dál trvá na tom, že pronikne do „oblasti nepoznatelná“ a bude se zde bít. Chce „pověřit metafyzické strašidlo aby vyslovovalo domněnky v těchto nepoznatelných oblastech za použití jisté dávky logiky.“ Postoj, který zaujímá ve svém *Pohledu na vesmír a člověka* je správný. My, kteří věříme vědě, můžeme stejně tak vytvářet náročné hypotézy velkého rozsahu. Je jen třeba aby naše hypotézy byly ve všech ohledech postaveny na základech již poznaných faktů, je jen třeba abychom věděli, že naše konstrukce je pouze jakousi nejspokojivější hypotézou, kterou je možné opravovat s tím, jak jsou objevována nová data. S tímto vědeckým přístupem můžeme také vniknout do oněch nepoznatelných oblastí a stejně tak jako Jiang Ziya rozvinul svůj Oranžový prapor¹⁶, tak i my se můžeme pokusit vniknout do Desíti divizí.¹⁷ (Hu Shi 1997:17)

Ačkoliv se tedy Hu Shi a Wu Zhihui shodnou ve svém přístupu k metafyzice jako k něčemu, co vytváří hypotézy, které se týkají „nepoznatelné oblasti,“ můžeme také vidět, že se liší jejich motivy a rétorika. Zatímco Wu Zhihui mluví zejména o potřebě útěchy a pobavení, Hu Shi k tomu přidává pragmatiku debaty a vidí jasný názor jako nutnost v „boji s druhým světovým názorem.“

拥护科学的先生们，你们虽要想规避那“科学的人生观是什么”的讨论，你们终于免不了的。因为他们早已正式对科学的人生观宣战了。梁任公先生的

16 Jiang Ziya 姜子牙 je postava ze starověkých čínských dějin, vysoký úředník, politik a vojenský stratég, který pomohl králům dynastie *Západní Zhou* 西周, svrhnout dynastii *Shang* 商, zakladatel státu *Qi* 齐. Je spojován s císařským praporem oranžové barvy, který se stal v pozdější klasické literatuře symbolem revolty a správné cesty. Vidíme zde zjevnou analogii se soudobými čínskými dějinami začátku 20. století a s Hnutím za novou kulturu, jehož byl Hu Shi významným představitelem.

17 *Shijuezhen* 十绝阵 je deset divizí císařské armády, se kterými Jiang Ziya bránil dynastii Zhou. Pojem pochází z čínského fantasticko-mytologického románu *Příběhy božstev – Fengshen yanyi* 封神演义.

“科学万能之梦”，早已明白攻击那“纯物质的、纯机械的人生观”了。他早已把欧洲大战祸的责任加到那“科学家的新心理学”上去了。

Pánové, vy kteří podporujete vědu, ikdyž se chcete vyhnout diskuzi o tom „co je vědecký životní názor,“ nakonec se jí stejně nebudete moci vyhnout. A to proto, že oni již dávno vědeckému životnímu názoru formálně vyhlásili válku. Liang Qichao svým *Snem o omnipotenci vědy* již na ten „čistě materiální a čistě mechanistický“ pohled na život dávno jasně zaútočil. Již dávno přesunul odpovědnost za velkou válku v Evropě na „novou vědeckou psychologii.“ (Hu Shi 1997:18–19)

Rozdíl můžeme vidět i v tom jak Hu Shi a Wu Zhihui svá tvrzení formulují. Ani o Hu Shiovi nelze říci, že by svá tvrzení stavěl na roveň vědeckého faktu, jelikož spíše mluví o „nejuspokojivější hypotéze,“ či „velké hypotéze“ vystavěné na faktech, která věda během několika posledních století objevila. Přeci jen však tíhne k tomu nazývat tuto svou hypotézu „vědeckým životním názorem,“ ikdyž jak píše na konci své předmluvy, aby se vyhnul zbytečným sporům, nedává jí toto čestné označení „vědecký životní názor,“ ale nazývá ji „naturalistickým životním názorem“ *ziranzhuyi de renshengguan* 自然主义的人生观 (Hu Shi 1997:24). Jak ovšem poznamenal Huang Yushun 黄玉顺, ve své dizertaci zabývající se debatou, velmi problematický je také způsob, kterým Hu Shi formuloval svých deset bodů své velké hypotézy, tedy spojení: „na základě znalostí [určité] vědy víme, že...“ *genju [...] kexue de zhishi, jiao ren zhidao...* 根据[...] 科学的知识, 叫人知道... (Huang Yushun 2002:kap.3.3). Je třeba souhlasit v tom, že řadu jeho metafyzických tvrzení skutečně nelze přímo odvodit z tehdy známých vědeckých faktů.

Wu Zhihui svá tvrzení podává odlišným způsobem. Jakkoliv se nebojí vzít pod drobnohled svého sarkastického jazyka metafyzická tvrzení se kterými nesouhlasí, pokud jde o prezentaci vlastního názoru, dělá ji způsobem, který je obtížněji napadnutelný a skromněji a opatrněji jej formuluje nikoliv jako „učení“ *xue*, ale jako osobní „víru“ *xinyang* a důsledněji tak zachovává rozlišení „vědeckého faktu“ a „metafyzické spekulace.“ Z tohoto důvodu můžeme Wu Zhihuie vnímat jako jakousi střední polohu mezii Ding Wenjiangovým agnosticizmem a Hu Shiovým asertivním ateismem:

我所谓“新信仰的宇宙观及人生观，”不过说这个宇宙观及人生观，并非哲学家的宇宙观人生观，乃是柴积上日黄中乡下老头儿信仰中的宇宙观人生观。Tento můj takzvaný „Obraz vesmíru a člověka nové víry“ není filozofickým obrazem vesmíru a člověka, ale je to obraz vesmíru a člověka tak, jak mu věří vesnický stařík, který se vyhřívá na hromadě dříví pod oranžovým sluncem (Wu Zhihui 1997:335).

2 Wu Zhihuiův pohled na vesmír a jeho ontologie

2.1 Jedno

Svůj pohled na vesmír začíná Wu Zhihui představením svého konceptu „jednoho“ *yige* 一个, jehož význam parafrázuje jednoduše jako „všechno.“ V první řadě je třeba říci, že Wu Zhihui nepopisuje „jedno“ jako nějakou „jsoucí ideji“ ve smyslu platónské filozofie, ale chápe ho zcela nominalisticky jako pouhý pojem, vytvořený ex post lidmi za účelem komunikace:

写了要诸君赐看，诸君又不过是万有的一分子。我能写，你能看，便非用个名词不可。到了我们超入没有我们，自然用不着名词，我也用不着写，也没有诸君要看。更定然没有这篇文章。自然而然，便没有这种“一个”呀“、本体”呀“、根源”呀等的名词了。现在姑且用了他们，好在柴积上日黄中嚼着白蛆。

Napsal jsem ho [pojem „Jedno“] a předložil pánům k nahlédnutí. Pánové jsou také [jako já] jen jedním prvkem „veškerého bytí.“ Já umím psát, oni umí číst a tak bez použití nějakého jména by to nešlo. Když bychom vyvanuli a přestali existovat, logicky by ani nebylo třeba používat jmen, nepotřeboval bych psát a nebyl by nikdo, kdo by to četl. Taky by jistě nebyla ani tato esej. A pochopitelně by nebylo ani toto „Jedno“, „věc o sobě“, „počátek“ a další podobná jména. Nyní je pro tuto chvíli používám, abych mohl na hromadě dříví pod oranžovým sluncem nezodpovědně klábosit (Wu Zhihui 1997b:336).

„Jedno“ popisuje Wu Zhihui skutečně jako „všechno“, všezahrnující, neohraničený pojem, který zahrnuje jak veškerý fenomenální svět, tak i to, co neexistuje:

举现象世界、精神世界、万有世界（有）、没有世界（无）、适用时间空间的、不适用时间空间的、顺理成章的、往来矛盾的、能直觉的、不能直觉的，合成一个东西，强加名言，或名曰本体，又曰一切根源。照我合成的成分而说，既应统括万有及没有……，则又有所谓“一个”，所谓“本体”，所谓“根源” [...]

Když vezmeme fenomenální svět, duševní svět, svět všeho jsoucího (existence), svět nejsoucího (neexistence), to, na co lze aplikovat koncept času a prostoru i to, to, na co nelze aplikovat koncept času a prostoru, to, co následuje logiku i to, co je rozporné, to, co lze uchopit intuicí i to, co nelze uchopit intuicí; spojíme to v jednu věc a pokusíme se na to nasadit nějaký známý pojem, tak tomu můžeme říci „věc o sobě“ nebo „pramen všeho.“ Vzhledem k onomu prvku spojení bychom tam měli zahrnout vše co je i není... , a tak tu máme takzvané „jedno“, takzvanou „věc o sobě“, takzvaný „pramen“ [...] (Wu Zhihui 1997b:336).

Můžeme tak vidět, že Wu Zhihui používal pojem „jedno“ jinak než např. Aristoteles, který ve své *Metafyzice* pracoval s tím, že „jedno a jsoucno jsou totožné a jednoho rázu“ a nejsoucno se k němu vztahuje jako „zápor“ či „zbavenost.“ (Kříž 2008:95–96) Wu Zhihuiovo nebytí však není záporem „jednoho“, ale jeho součástí.

Do tohoto „jedna“ podle Wu Zhihui spadají tedy i všechny koncepty vesmíru – od

starověkých čínských filozofů po západní výklady, včetně Wu Zhihuiova materialistického výkladu vesmíru, který chce v eseji představit. Součástí „jednoho“ je tedy i buddhistická nirvána, „pesimistická nicota,“ i „tajemné absolutno,“ zkrátka bez ohledu na to, jak se co jmenuje, vše lze zahrnout do jeho konceptu „jednoho.“ (Wu Zhihui 1997b:336)

2.2 Ateismus

Součástí debaty čínských intelektuálů o tom, které ideje je vhodné ze Západu převzít a které nikoliv byla přirozeně i debata o náboženství. V první kapitole jsme viděli, že Wu Zhihui se podobně jako Chen Duxiu a Hu Shi přihlásil k ateismu a odmítl ideu křesťanského Boha. V jeho eseji můžeme vidět několik druhů argumentů, které ho k tomu vedly.

V prvé řadě je to jeho filozofický monismus, který vyjádřil právě svým pojmem „jednoho.“ Wu Zhihuiovo „jedno“ se nápadně podobá Spinozově substanci, která je rovněž „vším,“ je nekonečná a neomezená (Tretera 1999:308). Samotný monismus je pro Wu Zhihui v rozporu s pojmem Boha, jelikož v monistické filozofii Bůh může být pouze totožný s touto jedinou substancí, důsledkem čehož je ale polyteismus, který Wu Zhihui odmítl na základě svého argumentu s „kamenem v latríně.“ Případně může být Bůh jen omezenou částí monistické substance, to se však podle Wu Zhihui rovněž vylučuje s „božstvím,“ jelikož takový Bůh by jeho slovy byl jen „šlechticem“ mezi ostatními prvky „jednoho.“ Proto pojem „Bůh“ Wu Zhihui raději zavrhuje:

充其量，上帝神只是那“一个”里面的贵族。我与毛厕里的石头，是“一个”里面的落难者，沦于卑贱的罢了。上帝神之与我，之与毛厕里的石头，还是同屈于一个之下。[...] 肯承认上帝神独为贵族吗？[...] 可惜那无赖玄学鬼的伎俩，弄不出什么神通，能跳出“一个”的圈子之外。“一个”是包括了“没有世界”，换言之，便是已经包括了超绝。区区只有一点超绝性的上帝神，真正要叫何足道哉，何足道哉了。故尔，那种骇得煞人的显赫的名词，上帝呀，神呀，还是取销了好。否则唯有我吴稚晖毕竟还笑笑罢了。深恐毛厕里的石头，块块都出来争称上帝，争称神，那就上帝神的尊严，终要扫地的呀。

Přinejlepším je tedy Bůh pouze „šlechticem“ uvnitř tohoto „jednoho.“ Já a kámen v latríně nejsme tedy ničím jiným než pokleslými a nízkými prvky uvnitř „jednoho.“ Božský duch je však stejně tak jako já a tak jako kámen v latríně přeci jen podřízený „jednomu.“ [...] Jste ochotni přiznat, že pouze Bůh je šlechticem? [...] Škoda, že to mizerné metafyzické strašidlo není schopné vykouzlit nějaký magický kousek, pomocí něhož by vyskočilo ven z kruhu „jednoho.“ „Jedno“ zahrnuje i „svět který není,“ jinými slovy už je v něm zahrnuta i „transcendence.“ Ale Bůh, který je [ve srovnání s „jedním“] jen nepatrně transcendentní nás skutečně nutí ptát se: Stojí vůbec za řeč? Stojí vůbec za zmínku? Proto bychom tyto děsivé a velkolepá jména – Bůh, Duch – měli raději úplně zrušit. Jinak by to, že se mu já posmívám ještě nic nebylo. Ale hluboce se obávám, že pokud všechny kameny v latríně vylezou ven a budou se dožadovat toho, aby byly nazývány „Bohem“ a „Duchem“ tak už Boží důstojnost bude úplně v prachu. (Wu Zhihui

Vedle argumentů založených na monismu je možné dále vidět další řadu vlastností Wu Zhihuiova vesmíru, které jsou zřetelně nekonzistentní s pojetím vesmíru stvořeného vyšší a všemocnou inteligencí. Zde zmiňme především, že Wu Zhihuiův vesmír je nedokonalý, předem nenaplánovaný, zmatečný i plný zločinců. Podrobnější analýzou Wu Zhihuiova pohledu na vesmír se budou zabývat další části této kapitoly.

Na závěr této části ještě uvedme pasáž ve které Wu Zhihui kritizuje dualismus a hodnotí některé západní filozofy:

其实精神元素自身的没有着落，只是一种绅士应酬上帝，有麻醉性的谰言，岂但欧氏独为之；近代破天荒之哲人，若裴根笛卡儿斯宾挪萨康德等力可以推倒上帝，其地位非特不敢斥言，并只可显然反与拉弄。唯孔德达尔文赫胥黎海格尔等现于声色矣，终未忍大决裂。尼采是绝等聪明人，然其意正欲利用上帝。

Ve skutečnosti jde o to, že duchovní prvek sám o sobě nemá dostatečně jistou podporu, jde jen o zdvořilostní jednání určitých gentlemanů s Bohem a omamný výmysl, který nevytváří pouze Eucken; síla velkých filozofů moderní doby jako byli Bacon, Descartes, Spinoza, Kant a další může potenciálně Boha svrhnout, ale pokud jde o jeho status, nejen že se neodváží ho odmítnout, ale naopak se o něj ještě přetahují. Ikdyž Comte, Darwin, Huxley, Hegel apod. to dali najevo, tak nakonec ten velký rozkol nebyli schopni unést. Nietzsche je jedinečný a bystrý člověk, nicméně i jeho úmyslem bylo Boha využít (Wu Zhihui 1997b:348).

2.3 Jedno jako živá věc

Dále Wu Zhihui vyslovuje klíčovou „ontologickou“ tezi své „nové víry“ a říká: „jedno“ je „živá věc“, či „živočich“ *huowu* 活物, a z této „jedné živé věci“ vzniklo veškeré bytí i nebytí:

那我便劈头的假设着，我所谓一个，是一个活物。从他“一个”，变成现象世界，精神世界，万有世界，没有世界，无论适用时间空间的，不适用时间空间的，顺理成章的，往来矛盾的，能直觉的，不能直觉的，恒河沙数的形形色色，有有无无，自然也通是活物。

A tak na samém počátku vyslovuji domněnku, že takzvané jedno – je živá věc. Ze svého „jedna“ se změnila ve svět fenomenální, svět duchovní, svět jsoucího i svět nejsoucího. Bez ohledu na to, zda na to lze či nelze aplikovat koncept času a prostoru, logičnost či rozpornost, zda to lze uchopit intuicí či nelze, tak veškeré formy a odstíny jsoucího i nejsoucího, nespočetné jako zrnka v písku Gangy; to všechno je přirozeně skrz naskrz živou věcí (Wu Zhihui 1997b:339).

Wu Zhihuiovým popisem tohoto počátečního oddělení se budu zabývat v samostatné části této kapitoly, nyní se zaměříme na jeho tvrzení – „jedno je živá věc“ a ukažme jakým způsobem ho obhajuje a odpovídá na otázku – jak může být směs bytí a nebytí „věcí“ *wu* 物, a ještě navíc věci „živou“ *huo* 活?

Wu Zhihui vychází ze dvou tezí vyslovených na základě poznání přirozeného světa. Za první: živá věc může být vytvořena zase jediné z jiné živé věci. Za druhé: bytí je živá věc. Z těchto dvou tezí na základě sylogismu vyvozuje závěr, že „jedno,“ ze kterého bytí vzniklo muselo být tedy také „živou věcí.“

有人问, 你所谓“一个”是活物, 乃正经讲话呢, 还是滑稽一下, 开开玩笑? [...] 他说, 那么你所得“一个”是活物的结论, 有论理吗? 我对曰: 有, 有! 我的那位玄学鬼, 论理学是一定不精明。但他讲起话来, 至少也总喜欢用着老古董的三段论法, 才肯出口的。他说: 凡活物才能产生活物, 换过来说, 亦就可说活物乃产生自活物。吴稚晖是活物, 推原他的产生, 可以直追到“一个”, 所以知道那“一个”亦是活物。

[Předpokládejme, že] je tu někdo, kdo se zeptá: „Tvoje takzvané „jedno“ je živá věc, to myslíš vážně, nebo si z nás jenom utahuješ a děláš vtípky?“ [...] „Takže [říkáš, že] závěr, ke kterému jsi došel, tedy že „jedno“ je živou věcí – má logiku?“ A já odpovídám: „Má, má! To mé metafyzické strašidlo je sice v logice určitě dost nešikovné, ale když už si dovolí otevřít pusu, tak přinejmenším vždy rádo používá to starobylé pravidlo sylogismu. Říká: „Obecně platí, že jen pokud jsou věci živé, mohou rodit věci živé, jinými slovy dá se i říci, že živé věci se mohou rodit pouze z živých věcí. Wu Zhihui je živá věc a když budeme sledovat původ jeho vzniku, dostaneme se přímo až k „jednomu,“ a tak víme, že to „jedno“ je stejně tak živou věcí (Wu Zhihui 1997b:340).

Jelikož součástí „jedné živé věci“ je i „nebytí,“ Wu Zhihui předpokládá, že i nebytí by tedy mělo být „živou věcí.“ (Wu Zhihui 1997b:339) Wu Zhihui tedy k otázce jak vzniklo bytí nabídl odpověď: nevzniklo z ničeho, ale z něčeho, které v sobě jak bytí tak nebytí již obsahovalo.¹⁸

V následující části rozebereme jak Wu Zhihui „živou věc“ definuje, a v jakém smyslu považuje bytí za „živé.“

2.4 Bytí jako živá věc

Wu Zhihui považuje za „živé“ veškeré bytí, tedy i jeho části, které jsou běžně označovány za „neživou přírodu.“ Všechny věci podle něj „žijí“ a tento přísudek jim přisuzuje na základě vlastnosti, kterou lze přímo pozorovat, tedy že jednotlivé věci na sebe v rámci přírodních zákonitostí nějakým způsobem vzájemně reagují. Píše:

他说, 你先想想看, 你的前提到底若说凡活物才能产生活物, 无异就是说活物必定产生活物。那么从“一个”产生出来的毛厕里石头, 也是活物, 岂非大笑话呢? 我说毛厕里的石头, 自然也是活物, 我同你去科学庙里游逛游逛看。你先跑到博物学殿上, 自然只看见动植物标做活物, 金石标做矿物。你

18 Tato ryzí spekulace se může jevit velmi absurdně, avšak čistě pro zajímavost můžeme poznamenat, že o necelé století později se teoretický fyzik a kosmolog L. M. Krauss v rámci svého projektu *The Origins*, spojeném nikoliv náhodou s hnutím „nového ateismu“ snaží vědecky dokázat podobnou tezi, tedy že „nic je něco“ *nothing is something* a toto „nic je nestabilní“ *nothing is unstable*, jelikož prázdný prostor je podle něj kvantovou fluktuací virtuálních částic „bublající na hranici existence a neexistence,“ jak píše ve své knize *Vesmír z ničeho – Universe from nothing* z roku 2012 (kap. 9, 10).

若转到化学宫里，便差不多看见金石都活了起来。你又走向物理学的宝塔上面去，看见了万有引力菩萨，及相对性大神，你才把万有没有，一齐都活了起来，自然直活到“一个”身上去了。

On řekne: „Podívej se, ty předpokládáš, že všechny živé věci se mohou rodit jen z živých věcí a to je to samé jako říci, že živá věc musí nutně zrodit zase věc živou. Takže kámen v latríně, který byl zrozen z „jednoho“ je také živou věcí, to je snad velký vtip, nebo ne?“ A já odpovídám, že kámen v latríně je přirozeně taky živou věcí, půjdeme se podívat do chrámů vědy a já ti to ukážu. Pokud nejdříve poběžíš do paláce přírodovědy, zde samozřejmě uvidíš, že jako živé věci jsou zde označovány pouze zvířata a rostliny a kovy a kameny jsou označovány jako nerosty. Pokud se ale přesuneš do síně věd chemických, tak podobně uvidíš, že kovy a kameny začnou najednou ožít. Poté se odebereš na vrcholek pagody věd fyzikálních, kde zahlédneš bódhisattvu jménem „Gravitace“ a božstvo, které si říká „Relativita.“ Pak teprve můžeš bytí i nebytí přivést k životu a toto žití přirozeně přenést i na „jedno.“ (Wu Zhihui 1997b:340)

Zde můžeme vidět, že Wu Zhihuiův pohled na vesmír byl ovlivněn i Einsteinovou obecnou teorií relativity, kterou v eseji několikrát zmiňuje a která byla potvrzena, vešla ve všeobecnou známost po Eddingtonově expedici r. 1919 (Pais 1982) a to i v Číně, zejména po roce 1922, kdy Einstein navštívil Japonsko a dostalo se mu velmi nadšeného přivítání (Hu Danian 2005: 30–53). Teorii gravitace a relativity zde Wu Zhihui uvádí zjevně proto, aby ukázal, že jednotlivé složky vesmíru na sebe vzájemně reagují, nejsou vůči sobě „lhostejné,“ ale vzájemně se ovlivňují, ať už jde o gravitační interakci, nebo o zakřivování časoprostoru hmotou podle teorie relativity.

Tuto „živost věcí“ však Wu Zhihui nepopisuje pomocí obecných zákonitostí, ale mluví o ní jako o vlastnosti „jednotlivin“. Každá věc má podle něj nějakou „látkovou strukturu“¹⁹ *zhidi* 质地 a s ní spojenou „citlivost“ či „cit“ *ganjue* 感觉, přičemž dodává, že jde o „povrchní definici“:

我今且再把那毛厕里的石头先活了起来，自然见得我们那位玄学鬼，还是懂些逻辑的呢，还是一味无赖的。凡活物的界说，拿最浅薄的话来讲，就是说：

(一) 是这样东西要有质地

(二) 是他能感觉。

Když jsem nyní nechal kámen z latríny ožít, přirozeně se zdá, že naše metafyzické strašidlo sice rozumí trošce logiky, ale stále je tvrdohlavě nevychované. Definice živé věci, vyjádřena těmi nejpovrchnějšími slovy je tedy tato:

(1) taková věc musí mít „látkovou strukturu“

(2) taková věc musí být schopna „cítění“ (Wu Zhihui 1997b:341)

Tuto definici tedy nelze chápat jako nějakou vědeckou klasifikaci, ale zjevně jako tezi Wu Zhihuiovy „lidové metafyziky.“ Ačkoliv ji označuje za „hravé myšlení nízké hodnoty“ (Wu Zhihui 1997b:344), dává určitou odpověď na tradiční otázku po podstatě bytí, která je tedy podle Wu

19 *Zhidi* 质地 lze přeložit konkrétněji jako „textura,“ či „gramáž“ česky rovněž „tkanina,“ jde tedy o kvalitu struktury nějaké látky či materiálu, nejčastěji textlie. *Zhi* však může znamenat „látku“ i v obecném filozofickém smyslu, tedy „substanci,“ „kvalitu,“ či „podstatu.“ Pojem *Zhidi* tedy odkazuje k substanci, která má nějakou strukturu, uspořádání či formu.

Zhihuie „citlivá.“ Tuto fundamentální vlastnost odmítá omezit pouze na city lidské a ukazuje ji na svém oblíbeném příkladu – kameni z latríny:

一位才子，遇了一位佳人，才臭肉麻的直觉，不识羞的吐露出来，所谓天上人间，独一无二，全为爱情冲动，始有此亲和力，但是，你不见毛厕里的石头么，一旦为化学家检入玻璃瓶，用火酒的食料供给着，他就排斥一部分故伴，一部分去寻着新的她，发起大大的爱情。他的冲动的爱情，何尝少异于才子佳人？而且他的冲动，能受理性的节制，可结合的结合，不可结合的，完全不结合。他的意志的坚强，几远过于人。这样的显然明了，还说毛厕里的石头，是没有感觉的东西吗？他（一）是有质地，（二）是有感觉。非活物而何？

[Říká se, že] teprve když talentovaný muž potká krásnou ženu²⁰, tak vznikne onen lehkovážný a nestydatý cit, který jak se říká mezi nebem a zemí nemá sobě rovného, a že je to pouze romantické vzrušení, které je důvodem této přitažlivosti. Ale copak jsi neviděl, že jakmile se kámen z latríny podrobí chemickému výzkumu, je vložen do skleněné baňky, přidá se jako potrava alkohol a začne se zahřívat ohněm, tak s jednou částí se odmítne přátelit, zatímco ke druhé vzplane velkou láskou a bude se snažit o propojení? Copak je jeho impulzivní láska natolik odlišná od lásky zamilovaného páru? Navíc jeho vzrušení je uměřené a racionální, co se může spojit, spojí se, co se spojit nemůže, to se vůbec nespojí. Jeho vůle je pevná a hluboce překoná lidskou. Když je to takto jasné, můžeme ještě říkat, že kámen z latríny je necitlivá věc? (1) má látkovou strukturu (2) má citění. Pokud to není živá věc, tak co? (Wu Zhihui 1997b:344)

Wu Zhihui dodává, že mu nejde o to dělat nějakou „psychologii kamene,“ ale snaží se říci, že citlivost jednotlivých věcí se neliší svou podstatou, ale jde jen o odlišnost v uspořádání hmoty. Říká:

人是活物，有十四种原质，一只苍蝇有若干原质，一棵玫瑰树有若干原质，这都不能去骄傲毛厕里的石头，因为那石头也有若干原质，立于相等的地位。[...] 他们的感觉是同等的呢？还是差等的？我所问的同等差等，不是问程度有什么高下，乃是问状况有什么异同。我不相信程度的高下，止相信状况的异同。

Člověk je živá věc, má čtrnáct druhů [chemických] prvků, jedna moucha má určité množství prvků, jeden růžový keř má určité množství prvků. Žádná z těchto [živých věcí] se nemůže vůči kameni z latríny povyšovat, protože ten kámen má také určité množství prvků a nachází se tedy ve stejné pozici. [...] Jsou jejich city na stejné úrovni, nebo na úrovni odlišné? Když se ptám na odlišnost úrovně, neptám se na výšku či nížku stupně, ale ptám se, v čem se liší stav jejich formy. Nevěřím na odlišnost stupně, věřím jen na odlišnost formy. (Wu Zhihui 1997b:341)

Wu Zhihui se tedy zřetelně vymezuje od vitalismu, jehož zastáncem v debatě byl student Euckena Zhang Junmai (Furth 1970:100) a který předpokládá, že živé organismy se ve své podstatě nějak liší od neživé přírody. Wu Zhihui jako zastávce monismu oproti tomu věří ve fundamentální

20 „Talentovaný muž a krásná žena“ *caizijiaren* 才子佳人 je archetypem zamilovaného páru v tradiční čínské literatuře.

jednotu veškeré přírody – jak živé, tak neživé, jak vesmíru, tak ovšem i „jednoho,“ jakožto stavu před jeho samotným vznikem.

Aby tuto jednotu zdůraznil, při popisu živé přírody a člověka Wu Zhihui mění terminologii a nemluví o „látkové struktuře“ a „cítění,“ ale naopak pouze o „látce“ *zhi* 质 a její „síle“ *li* 力:

故若欲将感觉的名词，专属于动植物，亦无可，唯我还须作一甚可骇怪之词，我以为动植物且本无感觉，皆只有其质力交推，有其幅射反应，如是而已。

Proto pokud si přejete pojem „cítění“ vyhradit speciálně pro zvířata a rostliny, proč ne, pouze musím ještě říci něco velmi šokujícího. Myslím si, že zvířata a rostliny v podstatě vůbec necítí, to všechno je pouze společné působení látky a síly a z nich vyzařující reakce, nic víc. (Wu Zhihui 1997b:345)

2.5 Člověk jako živá věc

Wu Zhihui myšlenku o jediné podstatě dále rozvíjí a tvrdí, že „mentalita,“ „city,“ „vůle“ a podobné pojmy jsou jen „krásnými jmény“ pro vzájemnou reakci „látky“ a „síly“:

臂之于人，其质构而为如是之神经系，即其力生如是之反应。所谓情感、思想、意志等等，就种种反应而强为之名，美其名曰心理，神其事曰灵魂，质直言之曰感觉，其实统不过质力之相应。苍蝇之神经系，有如彼之质，生如彼之力，亦即有如彼之反应，成为苍蝇之感觉、苍蝇之心理、苍蝇之灵魂。玫瑰树神经之质大异，力之反应亦大异，遂为玫瑰树之感觉、玫瑰树之心理、玫瑰树之灵魂。毛厕里的石头，神经系之组织，绝非吾人所能识别。则其质之构成，我等不能言，而其力之反应，我等亦不能言，遂为石头之感觉、石头之心理、石头之灵魂。其实毛厕里的石头呀、玫瑰树呀、苍蝇呀、人呀，何尝有什么感觉，什么心理，什么灵魂，只质与力之构造及反应，各各不同罢了。

Když to ukážeme na člověku, tak podle toho, jakou látkovou strukturou je tvořen jeho nervový systém, takové reakce vyprodukuje jeho síla. Takzvané city, myšlení, vůle apod., to jsou prostě nejrůznější druhy reakcí, kterým se nasadí nějaké jméno. Když chceme, aby jméno znělo krásně, řekneme, že je to „mentalita,“ pokud to považujeme za něco duchovního, nazveme to „duší,“ když mluvíme přímo, mluvíme o „citech.“ Ve skutečnosti je všechno jen vzájemnou reakcí látky a síly. Nervový systém mouchy má stejně tak látku, která stejně tak plodí sílu a také existují jejich vzájemné reakce, které tvoří muší city, muší mentalitu a muší duši. Látka nervů růžového keře se velmi liší, a liší se i silové reakce, to jsou pak city růžového keře, jeho mentalita a jeho duše. Uspořádání nervového systému kamene z latríny vůbec nejsme schopni identifikovat. Nemůžeme potom mluvit o skladbě jeho látky, ani o reakcích její síly. To jsou pak city kamene, to je mentalita kamene a duše kamene. Ve skutečnosti, jak mohou mít kámen, růžový keř, moucha a člověk nějaké city, nějakou mentalitu, nějakou duši? Jde jen o to, že struktura a reakce hmoty a síly se u každého liší, nic víc. (Wu Zhihui 1997b:345)

Wu Zhihui se tedy jasně vymezuje vůči duchovnímu prvku v člověku a vůči víře v „duši“ *linghun* 灵魂, kterou považuje jen za jméno, které lze nasadit i na jiné „živé věci.“

Další koncept, vůči kterému se Wu Zhihui vymezuje v průběhu celé své eseje je koncept „entelechie“ *yindelaixi* 隐得来希 v té podobě, jak ho prosazoval učitel Zhang Junmaie a zastánce vitalismu Hans Driesch. Pojem „entelechie“ (řecky „mít vnitřně daný cíl“ *en-telos-echein*) pochází od Aristotela a již v jeho době představoval protiklad k Démokritově mechanistickému výkladu životních procesů. Podle Aristotela živé organismy vyvíjejí podle určitého vnitřně daného cíle až ke své druhové dokonalosti, kterou např. u housenky představuje motýl a u člověka duše a politický život. Driesche entelechii považoval za jakousi sílu, která směřuje k určitému uspořádání organismu jako celku a která je jako taková neviditelná a neuchopitelná. Rovněž ji spojoval s duchovním vývojem člověka a určitými etickými požadavky (Störig 1993:409). Proti takovéto entelechii Wu Zhihui pochopitelně brojil, Drieschovu entelechii označil za „maňáska,“ či „fazolového mužíka“ *dourer* 豆人儿²¹ a přišel s tvrzením, že lidské tělo je naprosto odlišné a „nepotřebuje číst předem připravený scénář rolí.“ (Wu Zhihui 1997b:351) Vymezil se tedy jak vůči jeho dualismu, tak entelechii jako nějaké předem připravené formě:

所以他一方面将“隐得来希”同物质“争持”，成立个二元论；一方面又说“隐得来希之意欲，即要机体构成”。隐得来希是“初式”构的“，心是次式的”。呀呀！隐得来希既被机体构出来的，还要同爸爸（物质）争个二元，真傻小子。

Takže on na jednu stranu svoji „entelechii“ vede do války s hmotu a zakládá dualismus, na druhou stranu zase říká, že „intencí entelechie je organická forma.“ Entelechie je „počáteční uspořádání,“ mysl až „druhotné.“ Ajaj! Entelechie byla zkonstruována organismem a ještě se chce s tatínkem (hmotou) hádat o dualitě, to je ale hloupá dceruška²² (Wu Zhihui 1997b:351).

Wu Zhihui považuje entelechii jen za další „metamorfózu“ duše a jeho slovy za jakousi hru „naparujícího se rošťáka – Boha, který už nemá kam by utekl a tak použil svůj starý trik – trojjedinost, aby se mohl ukrýt v člověku.“ (Wu Zhihui 1997b:350)

S vírou v duši a Boha je podle něj také spojena víra ve fundamentální nadřazenost člověka nad ostatními živými věcmi. Boha popisuje Wu Zhihui jako ničemu, který jen využívá lidskou slabost a touhu chvástat se a povyšovat nad ostatními:

且利用吾人自大好吹的弱点，比人于禽兽，已佛然大怒；何况比之于无情顽铁之机械，自然坚决的不屑。

Navíc využívá naší lidské slabosti chvástat se a považovat se za někoho důležitého, obrovský hněv vzbudí už jen přirovnání lidí ke zvířatům, a co teprve přirovnání člověka k bezcitému tupému mechanismu. To je něco, čím člověk přirozeně a rezolutně pohrdá. (Wu Zhihui 1997b:350)

21 Je možné, že zde naráží na to, že člověk není jako fazole, která má jasně daný plán svého růstu a vývoje.

22 *Xiaozi* 小子 je synáček nebo chlapeček, ale jelikož v češtině je „entelechie“ v ženském rodě, překládám jako dceruška.

Tento hněv a pohrdání ale podle Wu Zhihuie jen usvědčují člověka z hlouposti a neznalosti a z přirovnání ke zvířeti či stroji by neměl být nervózní, jelikož zná rozdíl mezi strojem sestaveným z kousků železa díky několikastoletému shromažďování lidských vědomostí a mezi člověkem, který obsahuje triliony proteinů a kultivoval se miliony a miliony let. Člověk se podle Wu Zhihuie nepotřebuje nepatřičně vychloubat a jeho důstojnost s tím nepadá. (Wu Zhihui 1997b:350)

Do podobné role domnělého ochránce lidské důstojnosti se podle něj staví i obnovitel vitalismu Bergson. Bergsonovo učení bylo podle Wu Zhihuie v Číně vstřícně přijímáno zejména proto, že učencům studujícím *Knihu proměn* potvrdilo jejich přesvědčení, že veškerý život je změnou a pohled na člověka a morálku jim připomínal Konfucia. (Wu Zhihui 1997b:348) To, že Bergson považoval člověka za jakési vyvrcholení přírodní aktivity podle Wu Zhihuie není nic jiného, než tradiční lidská arogance a přesvědčení, že „člověk jediný ze všech bytostí má ducha“ *ren wei wanwuzhiling* 人为万物之灵.²³

Vymezení se vůči tomuto tvrzení představuje další klíčovou část Wu Zhihuiova pohledu na člověka i na vesmír. Považuje jej pouze za další „čestný titul,“ který si člověk nafoukaně sám přidělil. Nejprve se snaží zodpovědět otázku v čem je člověk inteligentnější než ostatní tvorové. Podle Wu Zhihuie nelze jednoduše říci, že člověk svým cítěním převyšuje ostatní. Nelze to říci o vnějších smyslech, jelikož jeho čich se nevyrovná psu, zrak kočce a sluch myši. Nelze to jednoduše říci ani o vnitřním rozumu a instinktech člověka, jelikož necivilizovaní lidé se podle Wu Zhihuie ve tkaní nevyrovnají bourcům a ve stavbě obydlí se nevyrovnají včelám. Moc člověka spočívá podle Wu Zhihuie v hromadění práce a myšlení a v tvoření. I tak je ovšem podle Wu Zhihuie spor o to, kdo je nejmocnější živou věcí příliš velký na to, aby šel nyní rozsoudit. (Wu Zhihui 1997b:341)

Wu Zhihui stejně tak odmítá, že by člověk přesahoval ostatní „živé věci“ svou morálkou. Označuje se dalším krásným jménem – „ušlechtilý muž“ *junzi* 君子²⁴, přitom se ale ze své pozice „nejvyspělejšího ze všech tvorů“ chová k ostatním tvorům krutě (Wu Zhihui 1997b:342). Podle Wu Zhihuie ale nelze odlišovat živé věci na „vyšší a nižší,“ jde jen o to, že se odlišují stavem svého vývoje, stavem svého cítění a svých potřeb:

这里多说几句，未免太长了。也不要要显出人有理性，超过禽兽的只有本领，是自己吹着罢了。人的无私心而合天理，自矜为最高的道德，亦不过尔尔。如是那所谓万物之灵的徽号，到底为万物各推代表，公举的呢，还是我们人自己卖弄着的吗，就也不免莞尔的呀。我说这一大篇，无非表明我所谓万物的感觉，是差等的，不是同等的。差等乃是状况的异同，不是程度的高下，

23 Tento obrat pochází z klasického konfuciánského spisu *Knihy dokumentů – Shangshu* 尚书. Tvrzení *Ren wei wanwuzhiling* 人为万物之灵 „člověk jako jediný z bytostí má inteligenci či ducha“ nebo také „člověk je nejinteligentnější ze všech bytostí,“ byl tradičně spojen s právem člověka vládnout ostatním živým tvorům podobně jako v knize *Genesis*. *Ling* může znamenat inteligentní, ale také „duši,“ či „ducha.“

24 „Ušlechtilý muž“ *junzi* 君子 je klasický konfuciánský morální vzor a ideál.

[...] 甲之所有，可为乙之所无，丙之所适，非即丁之所需。如玫瑰树挟其所有之感觉，因人与苍蝇所无，称玫瑰树为完全，或苍蝇取其适用之感，笑人与玫瑰树不知所需，称苍蝇为高等，皆定然为自吹而已矣。[...] 若欲强分高下，则石头有其寂然不动的感觉，真所谓无私心而合天理，所以贞固永寿。一块毛厕里的石头，可以阅几十代人而依然如故。见数百兆苍蝇存灭，看千万棵玫瑰树忽而芬芳，忽而萎枯。彼如曰毛厕里的石头为万物之灵，理由亦未尝不充足。彼另有彼之可感与彼之可觉，人与苍蝇及玫瑰树之感觉，皆非彼所需，故亦非彼所有，如是而已。

To už sem skutečně dlouze míchám jiné záležitosti, ale chci jen ukázat, že když člověk říká, že má rozum a že přesahuje zvířata, které mají pouze instinkt, tak to není nic jiného než vlastní vychloubačnost. A když lidskou „nesobeckost a spravedlnost“ pyšně považuje za nejvyšší morálku, tak je to to samé. Takže onen čestný titul „ten, který má ducha“ může nakonec reprezentovat každá z bytostí a může být zvolen veřejně, nebo se jím jen my sami předvádíme? To by bylo vskutku úsměvné. V tomto mém článku chci pouze ukázat, že city „nás, kteří máme ducha“ jsou odlišné, nikoliv stejné. Odlišnost ale znamená odlišnost podmínek formy a nejde o výšku či nížku stupně [...] To, co jeden má, může druhý nemít a to, co je vhodné pro třetího, nemusí být to, co potřebuje čtvrtý. Pokud růžový keř vezme všechny své city a z toho důvodu, že lidé a mouchy je nemají se prohlásí za dokonalého, pokud moucha vezme cítění, které používá a vysměje se lidem a růžovým keřům že neznají to, co je potřeba a prohlásí se za vyšší bytost, to všechno je pouhá sebechlouba. [...] Pokud si přejeme tvrdohlavě vytvořit rozlišení na vyššího a nižšího, tak je tu kámen z latríny se svou tichostí a nehybností, který skutečně můžeme nazvat nesobeckým a tím, který následuje přirozený řád nebes a navěky a pevně vytrvává ve správné Cestě. Jeden kámen v latríně může vytrvat desítky lidských generací aniž by podlehl změně. Za tu dobu zahynou stovky milionů much a desítky milionů růžových keřů tu vykvete, tu uschne. Pokud bychom řekli, že kámen z latríny je „tou nejinteligentnější bytostí“ tak důvody také nejsou nutně nedostačující. To, co může cítit a to, co může vnímat spočívá v něčem jiném, city člověka, mouchy a růžového keře – nic z toho není tím, co by on potřeboval, proto je nemá, tak to je, nic víc. (Wu Zhihui 1997b:343–344)

Lze tedy říci, že Wu Zhihui všechny „živé věci“, kam zahrnuje i věci jako jsou elektrony, atomy, či hvězdy, považuje svým způsobem za „subjekty“ „zažívající“ určitou zkušenost, která se pouze odlišuje. V tom můžeme vidět poměrně radikální odlišnost od klasické západní filozofie, která od dob Descarta spojovala subjekt s myšlením a vědomím (Tretera 1999:300). Ačkoliv je otázkou, kde přesně leží hranice mezi Wu Zhihuiovou filozofií a Wu Zhihuiovou diskurzivní strategií, nezdráhá se jednotlivým živým věcem přiřadit označení „já“ 我:

顷刻变起了大千宇宙，换言之，便是说兆兆兆兆的我。

[Jedno] se v krátké chvíli proměnilo v obrovitý vesmír, jinými slovy – v miliony, miliony a miliony „já.“ (Wu Zhihui 1997b:352)

Člověk je tedy pro Wu Zhihuie jeden z „živočichů“, který mezi ostatními nemá nějaké výsadní postavení. Wu Zhihui sám říká, že jako obhájce materiální civilizace by rád řekl, že člověk

je „nejinteligentnější ze všech tvorů,“ ale prozatím jen souhlasí s těmi, kteří říkají, že člověk je něčím „cenný“ *gui* 贵. Toto „cenění si člověka“ může sloužit jako užitečný umravňovací prostředek, ovšem, slovy Wu Zhihuie, „nic víc,“ jelikož intelligence je zkrátka věc, která je relativní:

有如陶斯道先生要拿人为万物之灵，做他的安生立命的药方，我何忍笑他老人家痴愚呢？我要极骂恶人，我也只好脱口而出，说道你还像个人吗？如是而已。我良心自忖，也只有在被窝中细想，恐怕我若如是如是，人便不当我是人。。觉得不像个人，不当是人，终于不好即隐隐不肯失了万物之灵的地位，所以这句话，做个尽义务时候督促物，实比上帝利害。但是宇宙除“一个”外无绝对性的东西，只有相对性的罢了。

Pokud je zde někdo jako pan Tolstoj a používá tvrzení „člověk jako jediný z bytostí je obdařen duchem“ jako recept ke klidnému spokojení se s vlastním osudem, jak bych se mohl starému pánovi vysmívat pro jeho pošetilou hloupost? Pokud chci tvrdě vynadat zlému člověku, tak mi taky nezbyvá než vyhrknout: ty se ještě podobáš člověku? Tak, nic víc v tom není. Budu zpytovat své svědomí a pod pokrývkou budu pozorně přemýšlet a obávat se, že když se budu chovat tak a tak, lidé mě nebudou považovat za člověka. Když si budu myslet, že se nepodobám člověku a nechovám se jako dobrý člověk, nakonec to budu raději skrývat, abych neztratil status status „bytosti, která jediná má ducha,“ takže toto heslo je jakýmsi dozorcem morální povinnosti vskutku ještě silnějším, než Bůh. Ale kromě „jedna“ není ve vesmíru žádné věci, která by byla absolutní, jsou zde pouze a jen věci relativní. (Wu Zhihui 1997b:342)

2.6 Oddělení a povaha „jednoho“

Poté co Wu Zhihui ukázal, v jakém smyslu považuje veškeré bytí za „živou věc“ a popsal člověka jako jednu z těchto „živých věcí“, pokračuje s popisem oddělení „jednoho“:

在无始之始，有一个混沌得着实可笑，不能拿言语来形容的怪物，住在无何有之乡，自己对自己说道，闷死我也！这样的听不到，看不见，闻不出，摸不着，长日如此，成年如此，永远如此，岂不闷死人吗？（请恕我，这几句肤浅陈腐的帽子，而且是柴积上撒着谎，但加这几句想当然的话，非但说下去才不突兀，庶几叫他是主要的天机，一旦泄露，才彻头彻尾，亦无可。）说时迟，那时快，自己不知不觉便破裂了。这个破裂，也可叫做适如其意志，所谓求仁而得仁。

Na začátku, který nemá začátek byla jedna vskutku až zábavně chaotická, slovy nepopsatelná, divná věc, která bydlila ve světě, kde nic skutečně neexistuje a sama pro sebe si řekla: „To je k smrti nuda!“ Takovéhle neslyšitelné, nezahlednutelné, neucítitelné, nenahmatatelné cosi zůstávalo stejné po celý dlouhý den, po celý dlouhý rok, a takhle už navždycky, copak by to někoho mohlo nudit až k smrti? (Prosím odpusťte mi tyto povrchní, banální a nevhodné nálepky, jde jen o pár lží vyslovených z hromady dříví, nicméně když jako samozřejmost přidám pár takovýchto vět, budu moci plynule²⁵ pokračovat a navíc možná jde o hlavní tajemství vesmíru, když ho náhle odhalím, teprve tehdy může být povídání zcela kompletní, to by jinak nešlo.) Když si to říkalo, šlo to pomalu, pak už to ale bylo

25 „Plynule pokračovat“ *bu tuwu* 不突兀, doslova „bez náhlých změn či překážek.“ *Tuwu* 突兀 znamená doslova vysoko tyčící se útes, nebo také „jít a narazit náhle na vysoko tyčící se útes“ Je možné, že Wu Zhihui naráží i na určitou logickou konzistenci, což je hypotéza, kterou zmiňuji dále.

rychlé, a aniž by si to samo uvědomilo, náhle se rozprasklo. O tom, jak se rozprasklo se taky dá říci, že jeho vůle dostala takzvaně přesně to, co chtěla. (Wu Zhihui 1997b:352)

Otázkou je, jak tuto pasáž interpretovat, za jisté je třeba brát v potaz Wu Zhihuiův přístup k poznání, který jsme rozebírali v první kapitole této práce. Wu Zhihui sám nám poměrně jasnou interpretaci nabízí, když říká, že jde jen o „nálepku“ *maozi* 帽子²⁶ a o to, aby poskytl relativně dokončený příběh vesmíru „od hlavy až po ocas“ *qietouqiewei* 彻头彻尾. V rámci svého přesvědčení, že metafyzické příběhy si stejně lidé budou donekonečna vymýšlet a není možné se jich zbavit tak nabízí své připodobnění, jehož cílem na jednu stranu zjevně není přesně zachytit pravdu, na druhou stranu je zde zjevně snaha konkurovat ostatním metafyzickým a náboženským mýtům, jelikož všem Wu Zhihui nepřikládá stejnou míru logičnosti a pravděpodobnosti. Podle mého názoru je tedy třeba tuto pasáž interpretovat skutečně jen jako zábavné a lidové podání Wu Zhihuiových metafyzických předpokladů o vzniku vesmíru, které se snaží poskytnout celistvý příběh prostý mezer, do kterých by mohli lidé dosazovat vysvětlení, která jsou podle Wu Zhihui nadpřirozená či logicky nekonzistentní s poznáním přírody.

Základní metafyzické teze týkající se vzniku vesmíru lze z celku Wu Zhihuiovy eseje poměrně jasně vysledovat a zabývala se jimi tato kapitola. Stěžejní je zajisté jeho koncepce „jednoho“ a jeho teze, že „jedno“ byla „živá věc,“ kterou definuje jako něco, co má „látku“ a „sílu.“ Že jsou to však pouze pojmy, které se snaží zachytit určitý fenomén pohybu a reakce napovídá to, že Wu Zhihui pro jeho zachycení střídavě používá různá slova. Někdy mluví o „citu,“ v případě „jednoho“ mlhavěji o „potenci“ *neng* 能, kterou lze přeložit také jako „schopnost“ či „energii.“

我本来只承认万物有质有力，言质则力便存在，言力则质便存在；无无质之力，亦无无力之质。质力者，一物而异名。假设我们的万有，方其为“一个”之时，就其体而言曰质，就其能而言曰力，加以容易明白的名称，则曰活物。及此一个活物，变而为万有，大之如星日，质力并存；小之如电子，质力俱完。

Já samozřejmě jen připouštím, že veškeré věci mají látku a sílu, říkám, že když je zde látka, tak je zde síla, říkám, že když je zde síla, tak je zde i látka; neexistuje síla bez látky a stejně tak neexistuje látka bez síly. Jiným jménem pro to, co má látku a sílu je věc. Předpokládejme, že naše veškeré bytí v době, kdy bylo teprve „jedním“ tak její tělo můžeme nazvat látkou a její schopnost nazvěme silou, když použijeme jednoduše srozumitelné pojmenování, tak řekneme, že je to živá věc. A tato jedna živá věc se změnila a tak je tu všechno bytí a jeho velké části jako jsou hvězdy a slunce oplývající látkou i silou, a jeho malé části jako jsou elektrony, které mají rovněž jak látku, tak sílu. (Wu Zhihui 1997b:345)

Není však možné nezmínit, že Wu Zhihuiova víra ve hmotnou podstatu, která je spojena s

26 Doslova „čepici,“ může také znamenat nějaké „špatné označení.“

pohybem a změnou připomíná tradiční pojem čínské kosmologie tak, jak ho přesněji definoval Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), tedy pojem *qi* 氣 (Zempliner 1966:35), který musel Wu Zhihui vychovaný a vzdělaný v klasickém konfucianismu dobře znát. Wu Zhihuiovo „jedno“ pak svými fundamentálními vlastnostmi připomíná další koncept tradiční čínské kosmologie „prvotní životní dech“ *yuanqi* 元氣, který není ani hmotou, ani duchem, ale jakýmsi prvotním materiálem, slovy E. Bondyho „energomaterií“, ze které jejími proměnami vznikají všechny věci (Cheng 2006:239). To vše souvisí s tradičním čínským chápáním pohybu, podle kterého např. nebeská tělesa mají svou spontánní sílu, která je zdrojem jejich pohybu a nepochází odnikud zvenčí (Zempliner 1966:). Víru v soběstačnost přírody a jejího pohybu shrnul v jednom z bodů svého desatera Hu Shi tak, že „pohyb a změna vesmíru a věcí v něm je přirozená, samostatná a nepotřebuje nějakého nadpřirozeného vládce či stvořitele“ (Hu Shi 1997:23), přičemž Huang Yushun poznamenal, že toto tvrzení není založeno na vědeckých poznatcích, ale jde o starý metafyzický předpoklad Laoziho 老子 a jeho přirozeného zákona Dao. (Huang Yushun 2002:kap.3.3)

O tom, kde se pohyb a ono „žítí“ věcí vzalo Wu Zhihui explicitně nepíše, ovšem jeho tvrzení, že „jedno“ se „samo rozhodlo, že se rozdělí, protože se nudilo k smrti“ podle mého názoru nelze vnímat jinak, než jako zábavné podání výše zmíněného předpokladu o soběstačnosti přírody²⁷ a jejího pohybu. Je pravděpodobné, že řadu základních metafyzických předpokladů si osvojil již během svého mládí a studií v severní Číně a následně je upřesňoval s tím, jak se setkával s novými poznatky, nicméně úkolem této práce není sledovat jak Wu Zhihui ke svým domněnkám přišel a považuji to i za téměř nemožné, vzhledem k jeho širokému přehledu v dějinách východní i západní filozofie i vzhledem ke vlivu čínské filozofie na některé západní myslitele, který začal stoupat již v 17. a 18. století během misí jezuitů v Číně (Zempliner 1966:16). Navíc přesvědčení o vnitřní soběstačnosti přírody nelze považovat za záležitost čistě čínskou, jelikož ho můžeme najít jak u počátků evropské filozofie v Řecku,²⁸ tak v následujících dějinách evropy, ať už jako důsledek logické spekulace²⁹, nebo v lidové víře jako důsledek prostého pozorování přírody.³⁰

Vraťme se však k atributům přírody Wu Zhihuiovy. Je zřejmě soběstačná a skládá se z nějaké látky, která má nějakou sílu či energii. Samotná terminologie *zhi* 质 a *li* 力 pochází podle

27 Čínské slovo „příroda“ *ziran* 自然 v sobě koneckonců tento předpoklad samostatnosti již poměrně explicitně obsahuje ve své skladbě, jelikož se skládá ze dvou znaků, které nesou v klasické čínštině samostatný význam: „sám“ *zi* 自 a „být tak“ nebo „být takový“ *ran* 然.

28 Zde není možné jako reprezentativní příklad nezmínit nenáboženskou filozofii Demokrita, zakladatele materialismu, atomismu a mechanicismu. (Tretera 1999:68)

29 Zde můžeme zmínit jako reprezentativní příklad opět Spinozu a jeho tvrzení, že Bůh, kterého ztotožňoval s přírodou je „imanentní, nikoliv vnější příčinou všech věcí“ (Tretera 1999:310) a které vyplývalo z jeho monismu.

30 Zde můžeme zmínit případ mlynáře D. Scandelly upáleného na konci 16. století za to, že věřil, že svět vznikl z ničeho „tak jako v mléce sýr“ a bytosti v něm „tak jako červy vznikají v sýru,“ jak doložil Ginzburg ve své knize *Sýr a červy* z roku 1976.

Huang Yushuna od Yan Fua 严复 (1854–1921), který tyto pojmy chápal ve smyslu Newtonovské mechaniky, tedy *zhi* jako hmotné částice a *li* jako fyzikální veličinu vyjadřující působení mezi tělesy (2002:kap.4.1). Wu Zhihui se na jednu stranu o Newtonovi několikrát zmiňuje jako o jednom z reprezentantů „nového“ obrazu světa (v protikladu ke kosmologii „školy principů“ 理学), na druhou stranu pojem „síla“ *li* 力 nepoužívá ve smyslu veličiny sloužící ke kvantifikaci jevů, ale spíše jako ontologický atribut bytí.³¹ Což ovšem nutně nemusí znamenat, že koncept síly jak ji vnímala klasická fyzika 19. století Wu Zhihui nepochopil či překroutil. V každém případě můžeme říci, že Wu Zhihuiova „síla“ není vitalistickou „životní silou“ *elan vital*, která je uchopitelná pouze intuicí, spojená s vědomím a neslučitelná s mechanickými zákony (Störig 1993:407).

Wu Zhihui označuje život za „mechanický“, *jixiexing* 机械性, tedy vysvětlitelný na základě pohybu a srážek hmoty. I lidskou vůli chápe jako něco materiálního, jako projev hmoty. Tuto „materiální a mechanistickou vůli“ však stejně jako „city“ neomezuje na člověka a používá ji i při popisu vesmíru:

我们只要说“宇宙是一个大生命”，他的质，同时含有力。在适用别的名词时，亦可称其力曰权力。由于权力，乃生意志。其意是欲“永远的流动”，及至流动而为人，分得机械式之生命（质与力），本乎生命之权力，首造意志。

Jen stačí říci, že „vesmír je jeden velký život“, jeho látka zároveň obsahuje sílu. Když bychom chtěli použít jiný pojem, její sílu můžeme také nazvat mocí. Skrze moc byla zrozena vůle. Jejím přáním bylo „věčně proudit“, proudila tak dlouho až byl vytvořen člověk, který se podílí na tomto mechanistickém životě (látky a síly). Na základě moci života byla nejprve vytvořena vůle. (Wu Zhihui 1997b:349)

Této zmínky o vůli si někteří badatelé povšimli a např. Huang Yushun píše, že Wu Zhihuiův pohled na vesmír je podivnou míchaninou mechanicismu a voluntarismu (Huang Yushun 2002:kap.4.1). Já se však domnívám, že Wu Zhihuiův pojem „vůle“ nelze chápat o nic méně materialisticky a mechanisticky než jeho další pojmy, kterými obdařuje věci – city, potřeby, duše, mentalita apod. a že není důvod, proč „vůli věcí“ vnímat jinak. Zatímco etymologie českého slova „vůle“ je spojena s volbou, čínské slovo *yizhi* 意志 odkazuje vedle rozhodnutí také k „přání“ či „záměru.“ Zúžený význam tohoto slova, který by šel nasadit na neživé věci však nejlépe vyplývá z latinského *determinare*, tedy „rozhodnout“, „určit“, „vymezit.“ Proto se domnívám, že tak jako Wu Zhihuiovo „cítění“ nejsou lidské emoce, ale jen schopnost hmoty reagovat, tak „vůle“ není lidským přáním ani touhou, ale spíše vymezením dané věci a určením, že bude reagovat určitým způsobem i

31 Lze tedy říci, že je to „metafyzické“ obecné tvrzení o bytí v duchu Aristotelovy *Metafyziky*, ve které říká, že metafyzika je „druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno (*to on he on*) a to, co mu o sobě náleží (*ta hyparchonta*)“ a že „tato věda není totožná s žádnou takzvanou vědou zvláštní, neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu, nýbrž každá si z něho vybere určitou část a zkoumá její určení, jež jí náleží, jako například vědy matematické. (Kříž 2008:93)

směrem a nikoliv jiným a vše jsou jen různé aspekty jediného fenoménu – „života“ věcí. V rámci této interpretace se domnívám, že tvrzení „vesmír si přeje věčně proudit“ je možné chápat stroze jako „vesmír je určen tak, že věčně proudí.“ Tato interpretace Wu Zhihuiovy „vůle“ jako nějakého určení či tendence podle mého názoru lépe zapadá do celkového kontextu jeho eseje a pohledu na vesmír i člověka, posouzení však nechme na čtenáři.

V každém případě lze říci, že tato „vůle“ Wu Zhihuiova vesmíru není lidská ani božská, zato se velmi podobá Schopenhauerově představě „světa jako vůle“ a jeho „vůli k životu,“ která je „slepým a nevědomým pudem.“ (Störig 1992:368) Zatímco však Schopenhauerův svět i člověk je celý řízený „nevědomou vůlí,“ Wu Zhihuiův svět je o něco optimističtější, neboť tato „vůle,“ se dále „zdokonaluje“ s tím jak se vyvíjí v city a rozum, které ji mohou zpětně ovlivnit a ona zase je. Wu Zhihuiův „slepý hodinář“³² tedy postupně procítá a rozumem hodnotí své předešlé chyby a snaží se je opravovat, přičemž tento rozum se manifestuje právě v člověku:

当漆黑一团之际，自然先有意志，才起变动。如此无外之大，无内之小的宇宙，包罗无量数之万有，一部十七史从何说起 若说何不设一预定之计划而动，我可以说不曾计划得好，何论当初。自然先是瞎撞。胆大妄为，全要仗着情感。故意志立而情感随生，必为原始时候的真相。任情而行，遭遇阻碍，遂由思维而生理智。由理智再增意志，从而再增情感，从而再增理智，如环无端，变动而已，绵延不可划分。

V době Zmuchlance černočerné tmy³³ samozřejmě byla nejdříve vůle³⁴ a až pak došlo ke změně. Odkud tedy začít vyprávět dějiny *Sedmnácti kronik*,³⁵ tuto historii vesmíru, který zahrnuje veškeré nerozměrné bytí a nemá ani vnějšek, ani vnitřek? Pokud se zeptáme proč nebyl vytvořen přesně stanovený plán dříve než k pohybu došlo, na to odpovídám, že to plánování dodnes nebylo úspěšně dokončeno. Tak co teprve na svém počátku? Přirozeně že nejprve to bylo slepé narážení sem a tam. Bylo to ztřeštěně odvážné a vše se opíralo jen o city. Nejdříve byla ustavena vůle a s ní se zrodily city. Tak nutně musela vypadat doba na svém samotném počátku. [Vesmír] nesa city se dal do chodu, ale narážel na překážky, následně se skrze myšlení zrodil rozum. Skrze rozum byla zase zesílena vůle, odtud zase došlo k růstu citů a odtud zase k zvětšení rozumu a takto se stále dokola proměňují to je celé, jejich vývoj nelze jasně oddělit. (Wu Zhihui 1997b:377)

Vesmír se tedy podle Wu Zhihuije odpočátku vyvíjel „prost rozumu,“ což je důvodem jeho zmatečného uspořádání, které zmiňuje např. v souvislosti s podle něj nadměrnou plodností organismů:

原先我们那位漆黑一团老祖爷倘进过了一个甲种科学学校，然后再造宇宙，

32 Slepý hodinář je metafora a kniha R. Dawkinse z r. 1986, ve které popisuje evoluci vesmíru neřízeného prvotním plánem či inteligencí, ale náhodou a principem přírodního výběru.

33 Viz další kapitola, „Zmuchlanec černočerné tmy“ je Wu Zhihuiův čtenářsky zábavný výraz pro jeho „jedno.“

34 Tedy pravděpodobně „volba, určení, tendence.“ Tento výklad by tedy znamenal, že přirozenost Wu Zhihuiova „jedna“ byla taková, že byla předem určená k tomu, že se rozdělí a změní ve vesmír. To by znamenalo aplikaci mechanistického determinismu do důsledku i k počátkům vesmíru a přesvědčení, že vesmír nutně musel vzniknout. Takováto vnitřní nutnost by odpovídala i Wu Zhihuiově příměru „copak by to mohlo někoho nudit až k smrti?“

35 *Sedmnáct kronik - Shisanshi* 十七史 je oficiální záznam čínské historie od jejích počátků až po dynastii Song 宋.

也便不至于分配万有，如此杂乱。预备补充，如此过剩。[...] 浪费也未免太多。[...] 生离死别，辛酸得要死。神工鬼斧的创作，揣摩得要死。这漆黑的老头儿，真是恶作剧。

Kdyby na počátku ten náš praotec Zmuchlanec černočerné tmy vychodil alespoň nějakou základní vědeckou školu, tak by pak při tvoření vesmíru nepřerozděloval bytí takto zmatečně. Aby doplnil nedostatečnou přípravu, vytvořil takovýto přebytek. (...) Plýtvání je skutečně až příliš mnoho. [...] Oddělení a smrt jsou hořké jak zákon káže a vše se podivuhodně tvoří jako přes kopírák. Ten černočerný stařík si z nás skutečně zlým způsobem utahuje. (Wu Zhihui 1997b:381)

Na druhou stranu se Wu Zhihui snaží optimisticky popisovat jeho vývoj a od počátku tvrdí, že vesmír si „přeje směřovat“ *yaoxiang* 要向 k „pravdě, kráse a dobru“ *zhen mei shan* 真美善 a „dosud není spokojený a proto se pořád proměňuje.“ (Wu Zhihui 1997b:352) V kontextu toho, že Wu Zhihui mluví o vesmíru jako souhrnu jednotlivých „já“ to lze chápat tak, že tíhne ke „spokojenosti“ svých jednotlivých „já.“ V souvislosti s pravdou, krásou a dobrem mluví však nejčastěji o „tendenci“ či „inklinaci“ *qingxiang* 倾向, kterou ukazuje na vývoji lidské civilizace a konkrétně na vývoji vědy (hledání pravdy), umění (hledání krásy) a filozofie (hledání dobra). (Wu Zhihui 1997b:392).

Toto směřování popisuje jako přirozené určení vesmíru, kterého se ale nikdy nepodaří zcela dosáhnout, což zřejmě souvisí s tím, že Wu Zhihuiův vesmír není božský ani všemocný, ale je to stále jen „živá věc“, „nic víc.“ V závěru Wu Zhihui říká, že ani toto „směřování k dobru“ není nic jistého a samozřejmého, jelikož během lidského pokroku musí neustále soupeřit s tendencí opačnou:

知识之能力，可使善亦进恶亦进。俗语所谓道高一尺，魔高一丈，未免愤激太甚。若道高一尺，魔亦高一尺；或有时道高一尺，魔高二尺；也有一时道高二尺，魔高一尺，皆可信为实在。此即宇宙倾向真美善，永向之，亦永不得达之之原则。

[Vytvírající se] schopnosti poznání můžou způsobit, že dobro postoupí vpřed a zlo také postoupí vpřed. Ale když lidové rčení říká, že Dao³⁶ udělá stopu vpřed a ďábel krok, to je skutečně příliš rozhořčeně přehnané. Pokud Dao popojde o stopu, ďábel o stopu; nebo někdy Dao o stopu, ďábel o dvě stopy; a také někdy Dao o dvě stopy a ďábel jen o jednu, tomu všemu lze věřit jako reálnému. A to je to pravidlo, že vesmír inklinuje k pravdě, kráse a dobru, věčně k nim směřuje, ale nikdy jich nedosáhne. (Wu Zhihui 1997b:400)

To souvisí i s tím, že Wu Zhihui pravdu, krásu a dobro, zejména krásu a dobro, jak říká, nepovažuje za něco, co by šlo jasně určit objektivními měřítky. Měřítka neodmítá a hledá je, ale považuje je vždy pouze za „provizorní“, a nikoliv absolutní:

36 Tedy konfuciánská „správná cesta“, zde má Wu Zhihui očividně namysli výše zmiňované směřování k pravdě, kráse a dobru.

什么叫做有用无用，没有确实的标准好定，定了也没法强制的执行，也是无可讳言。因为若是标准容易定出，或执行可以强制，岂非绝对的真正美善，便真正可以涌现么？绝对的真美善，与真正的涅槃一样，那里有这么一回事呢？所以确实的标准，也是永远没有。惟较有理由的标准，乃是随时可定，随时可改，终有一个尽着心的较好又较好可言，这便是诚能动物，为了“美善”，竭力倾向于“真”，只管据其所知尽心罢了。

Co se nazývá [vzhledem k jednotlivým „já“] potřebným a nepotřebným nemá definitivně jistá a stanovitelná měřítka a když se stanoví, rovněž je nelze vymáhat silou, to je fakt, který je třeba přiznat. Protože pokud by šla měřítka jednoduše stanovit nebo násilím uplatnit, neznamenaloby to právě to, že lze najednou a ve velkém množství objevit konečnou pravdu, krásu a dobro? [Ale] absolutní pravda, krásu a dobro je totéž jako opravdová Nirvána – je tu snad někde takováto věc? Takže jistá měřítka tu také nikdy nebudou. Jsou tu jen poměrně dobře odůvodněná měřítka, která lze kdykoliv stanovit a kdykoliv změnit. Nakonec lze mluvit jen o tom, zda jsme v tom svědomití či ne, upřímnost je prostě dynamická věc, jde jen o to, abychom pro krásu a dobro ze všech sil směřovali k „pravdě“, a starali se o to, abychom na základě toho, co víme, dělali upřímně vše, co můžeme, to je celé. (Wu Zhihui 1997b:369)

Samotný Wu Zhihuiův vesmír postrádá i další atribut, který západní filozofie tradičně přisuzovala božství (Tretera 1999:99) – tedy věčnost a nesmrtelnost, stejně jako planeta Země:

我是坚信宇宙都是暂局。然兆兆兆兆境，没有一境，不该随境努力。兆兆兆时，没有一时，不该随时改进。[...] 地球是三百兆年的暂局。人类是六兆年的暂局。皆要从地生观人生观，再到地死观人死观。

Pevně věřím, že celý vesmír je jen dočasnou situací. Tak jsou tu triliony a triliony krajů³⁷, ale když by tu nebyl žádný kraj, neměli bychom podél čeho kráčet a vyvíjet snahu. Jsou tu triliony a triliony dob, ale když tu nebude žádná doba, nebude možné jít s dobou vpřed. [...] Země je dočasnou situací asi třiset milionů let. Současný člověk je dočasnou situací a otázkou šesti milionů let. To vše se od života země a života člověka přesune zase k smrti Země a smrti člověka. (Wu Zhihui 1997:400)

Wu Zhihuiovo „jedno“ sice obsahovalo „časovost i nečasovost“ ovšem i o něm mluví tak, jako by podléhalo času, jelikož je to již minulost. I to je další důvod, proč podle Wu Zhihui „jedno“ není vhodný objekt ke vzývání, jakkoliv je to zajímavý objekt průzkumu:

你倘然要看看那一个是什么东西，就拿我看看；或者就拿面镜子拿你自己看看；或者就拿马桶里的石头看看。说得阔大点，更用着千里镜显微镜等拿世界万有看看。你若看得厌烦了，更闭了眼睛，拿浩浩荡荡杳杳冥冥，所谓道妙，所谓真如，所谓玄元，所谓灵子，许多带麻醉性，超绝及不可思议，算他“无”的，拿来想想。皆足以见一个的一斑。我目前却要大声而疾呼曰，整个的“一个”，已是瓜分了。你莫认他存在！你不要当他老祖宗看待！又引起了一大错误，以为可以代用上帝神，遇有疑难，又向“一个”去磕头求拜，你要完全明白，一个就是我，就是你，就是马桶里的石头，就是你所可爱的清风明月及一切物质文明精神文明，就是你所可憎的尘垢秕糠及一切蛇狼虎豹政客丘八！

37 *Jing* 境 znamená území a zároveň hranici, podobně jako české slovo „kraj.“

Pokud se chceš podívat co je toto „jedno“ za věc, tak se podívej na mě; nebo si vezmi zrcátko a podívej se na sebe; nebo se běž podívat na kámen v latríně. Nebo když budeme mluvit o něčem rozsáhlejší, vem si třeba teleskop nebo mikroskop a podívej se na svět veškerého bytí. Pokud už z toho koukání budeš otrávený, tak zavři oči, vezmi tu nesmírnou, impozantní a tajemnou hloubku, takzvanou esenci Daa, takzvanou Absolutní realitu, takzvanou Hlubinu bytí, takzvaného Ducha a všechno to omamné, nadpřirozené a nepředstavitelné a považuj to za „nebytí“ a přemýšlej o tom. To všechno je jedna tečka uvnitř „jednoho.“ Nyní ale musím hlasitě a výrazně říci: „Celé toto „jedno“ se již rozdělilo. Nemysli si, že existuje! Nemáš ho uctívat jako svého prapředka! Tak by byl velký omyl, kdyby sis myslel, že s ním lze nahradit Boha a v případě těžkostí by ses mu šel klanět a vzývat ho. Musíš jasně pochopit, že „jedno“ to jsem prostě já a to jsi ty a to je kámen v latríně, je to svěží vítr a jasný měsíc, které můžeš mít rád a celá materiální a duchovní civilizace, je to prach, plevy a špína, které můžeš nesnášet a jsou to všechny krvelačné bestie, politici a vojáci! (Wu Zhihui 1997b:339–340)

Wu Zhihuiovo „jedno“ tedy v žádném případě nelze chápat jako něco, co je dokonalé či transcendentní a emanující nedokonalý vesmír podobně jako např. monistický Bůh Filóna Alexandrijského (Tretera 1999:127). Snaha o přiblížení se či návrat k „jednomu“ rovněž není nijak žádoucí, jak bude dále popisovat Wu Zhihui ve svém pohledu na lidský život.

Wu Zhihuiův pojem „jedno“ se snaží pojmut skutečně vše. Součástí jsou i dosud nevysvětlená tajemství vesmíru, za které považuje Wu Zhihui takzvané čtyři záhady: jak vesmír začal, jak skončí, jak je velký a co je v něm nejmenší. Wu Zhihui však odmítá, že by něco bylo z principu neuchopitelné či nepoznatelné, jelikož podle něj už samotná skutečnost, že tyto věci dokážeme pojmenovat znamená, že je lze jistým způsobem uchopit. (Wu Zhihui 1997b:356)

To jsou základní charakteristiky Wu Zhihuiova pohledu na vesmír. V poslední části kapitoly ještě zmiňme jakým způsobem se Wu Zhihui snaží „jedno“ lépe pojmenovat.

2.7 Zmuchlanec černočerné tmy

Wu Zhihui používá pojem *qiheiyituan* 漆黑一团, jehož překlad je poněkud problematický, zejména kvůli specifickému čínskému slovu *tuan* 团. Ve svém slovesném významu označuje proces komprimace, zmačkání, uhnětení, či zmuchlání něčeho (např. papíru, vlny, či těsta) do malé kuličky, ve svém jmenném významu pak výsledek tohoto procesu, proto překládám českým hovorovým slovem „zmuchlanec“, případně „kulička“ či „shluk.“ Přívlastek *qihei* 漆黑 lze přeložit jako „černý jako uhl“ nebo také „tma jako v pytli“, proto tedy překládám jako „černočerná tma.“ Důvody pro použití tohoto pojmu vysvětluje Wu Zhihui následovně:

“漆黑一团的宇宙观”，是北京《晨报》替我起的标题。这漆黑一团的名词才叫干脆。因为我要把无始之始、非有、非非有、听不到、看不见、闻不出、摸不着、混沌得着实可笑、不能拿言语形容的怪物、所谓整个儿的“一个”，

简洁地，而又活泼地说出，甚不容易。若只说“一个”，或变称“一团”，便囫圇呆板，终不痛快。又或者开口闭口，动辄称做“本体”，或言“太极”，那是在柴积上，日黄中，谈闲天，却扮出玄学先生的面孔，冒着讲学的招牌了。犯不着如此迂腐。所以我们信口开河，自由说笑的谈话，宁可犯了漆黑两字，稍落着边际的毛病，叫做“漆黑一团”，便活跃着，说也得神，听也爽朗。但听的人若竟把漆黑两字，真当着石炭，当着木炭，当着烟煤，当着墨汁看待，那就糟了。只希望当做“非有非非有”的代名词，才刚刚恰好。

Titul „Vesmír jako zmuchlanec černočerné tmy“ mi přiřadily již Pekingské *Chenbao*.³⁸ Až tohle jméno „Zmuchlanec černočerné tmy“ jde přímo k věci. Protože skutečně není jednoduché pojmenovat takzvané „jedno“ zahrnující celý celek, začátek bez začátku, nebytí i ne-nebytí, tuhle nezaslechnutelnou, nezahlechnutelnou, neucítitelnou, nenahmatatelnou, vskutku směšně chaotickou a slovy nepopsatelnou divnou věc – nějakým jednoduchým a živým jménem. Pokud bych říkal pouze „jedno,“ nebo „shluk,“ tak by to bylo veskrze mdlé a strnulé a nikdy ne odlehčující. Nebo kdybych pokaždé když o tom mluvím říkal „věc o sobě,“ nebo „nejzažší realita,“ tak by si stařík klábosící na hromadě dříví pod oranžovým sluncem jen hrál na metafyzika a riskoval by nálepku někoho, kdo mluví o „učení.“ Nemá cenu být takto pedantský. Takže když si budeme takhle svobodně a vesele pouštět hubu na špacír, raději si dovolíme menší a okrajový nedostatek, použijeme slovo „černočerný“ a řekneme „zmuchlanec černočerné tmy.“ Bude to hned veselejší, živější a jasnější. Ale kdyby si ti, kteří tato slova uslyší mysleli, že jde o nějaký černý uhlí či uhlí nebo tuš, tak to by bylo špatně.³⁹ Jen doufám, že to bude moci fungovat jako zástupné jméno pro nebytí a ne-nebytí, pak to bude v pořádku. (Wu Zhihui 1997b:355)

3 Wu Zhihuiův pohled na lidský život a etiku

3.1 Co je člověk?

Aby mohl Wu Zhihui říci, co je lidský život, nejprve podává definici člověka, tedy čím se liší od ostatních „živých věcí“ ve svém vnějšku a ve svém vnitřku. Vychází z biologických poznatků o člověku a popisuje ho jako jeden druh savce, který se od ostatních odlišuje velikostí a strukturou svého mozku a nervového systému a tím, že umí stát na dvou nohou a zbylé dvě končetiny dokáže šikovně využívat. Materialistický výklad mozku zakončuje těmito slovy:

三斤二两脑髓，及五千零四十八根脑筋，彼构造的繁复，岂人力一时所能殚究。一原子大小，假如截头发丝一段而为立方，足可容原子四百兆。每一电子游离于原子“核心”之旁者，其小又只得原子十万分之一。照这样说来，一粒原子，他自己带动了核心及电子，已经如太阳带了行星卫星，自成一系。把这种兆兆兆兆的原子，构成这三斤二两的脑髓，五千零四十八根的脑筋，他的机关复杂，还有什么粗重的电话室可以拟议，他那发动出来的能力，什么高等意志、极等理智、超等直觉、上等情感、头等感觉、优等本能，皆有何难。那里用得着什么精神元素所谓灵魂者，来做隔靴搔痒的帮助。

38 Pekingské noviny, doslova „Ranní noviny“

39 Z tohoto důvodu nepřekládám jako „hrouda“ či „černý jako uhlí,“ ale raději jako černočernou tmou.

Tři t'iny a dva liangy⁴⁰ mozkové tkáně, pět tisíc čtyřicet osm nervových vláken⁴¹, jak by mohlo být v lidské moci v jedné chvíli popsat složitost jeho struktury? Kdyby velikost jednoho atomu odpovídala průměru jednoho vlasu, stačilo by to k tomu, aby mohl pojmut čtyřista trilionů atomů. Jeden elektron obíhá tak daleko od jádra atomu a je tak malý, že tvoří z celého atomu jen stotitisícinu. Tedy už jen jeden atom vytváří samostatný systém z jádra a elektronů, podobný soustavě slunce, kolem kterého obíhají planety a družice. Tyto triliony a triliony atomů tvoří přes jedna a půl kila mozkové tkáně a pět tisíc čtyřicet osm nervových vláken, jejich mechanismus je komplikovaný, tak jak by mohl být přirovnáván jen k nějaké těžkopádné telefonní budce?⁴² Schopnosti, které vygeneruje – nějaká vyšší vůle, špičkový rozum, super-vědomí, prvotřídní city a emoce, instinkty nejvyšší kvality; jak by to vše pro něj mohlo být obtížné? Nepotřebuje nějaký duchovní prvek a takové věci jako duše, aby mu prokazovali svojí medvědí službu. (Wu Zhihui 1997b:350)

Ačkoliv Wu Zhihui věří, že vesmír a Země je konečná, optimismus vkládá do evolučního vývoje člověka. Odhaduje, že „dříve, než se Země promění ve vyprahlý kámen či hvězdu,“ vyvine se ze současného člověka vyšší druh a ze současné materiální civilizace rovněž civilizace pokročilejší. Jelikož současný člověk se vyvíjel asi 3 miliony let, Wu Zhihui odhaduje, že za další tři miliony let se vyvine druh nový, „věk současného člověka“ tedy odhaduje na 6 milionů let. (Wu Zhihui 1997b:400).

Jedno z nejoblíbenějších slov, které Wu Zhihui používá při popisu a výkladu člověka a jeho chování je „spermie“ *jingchong* 精虫.⁴³ Člověka přirovnává ke „spokojené housence,“ každý člověk je podle Wu Zhihuie jen jednou z milionů housenek z jedné dávky spermatu, které se podařilo uspět a vyvinout se v dospělého jedince. Doslova říká: „skončil vesmír člověka, od této chvíle začíná vesmír červíků.“ (Wu Zhihui 1997b:350)

3.2 Tři přístupy k životu

K vesmíru jako k „velkému životu“ a k jeho evoluci, kterou přirovnává k „nevědomé hře v šachy“ může podle Wu Zhihuie člověk zaujmout tři stanoviska:

(甲) 他说很有趣的呀! 我们本来嫌闷死, 才来这样变换。换不好他么, 我抵死也不相信。就是换不到顶好, 常换一个较好, 也就很够消遣了。

(乙) 他说算了罢! 多大的失望。要这样的麻烦死了我, 还不如闷死了我, 什么能叫做较好, 值得我来忙。便做到了顶好, 那时节一动都不好动了。五

40 „T'in“ *jin* 斤 je jednotka váhy 0,5kg, *liang* je 50 g. Jde však o přibližné určení, kdy Wu Zhihui chce především ukázat, že lidský mozek je běžná materiální věc, kterou lze tedy měřit a vážit.

41 *Naojin* 脑筋 lze přeložit jako nervové vlákno, nebo také „mozkový sval“ a používá se nejčastěji jako pochvalné označení pro mysl či myšlenky, opět jde jen o to ukázat, že i mysl a její myšlenky jsou něčím hmotným.

42 Wu Zhihui naráží na Ding Wenjianga, který aby vysvětlil povahu lidského mozku a smyslů, přirovnal je k telefonní budce, která přijímá vnější data z vnějšku pomocí kabelů.

43 Jak i většina jiných slov, čínština pro slovo „spermie“ nepoužítá výpůjčku z cizího jazyka, ale jde o významovou parafrázi. *Jing* je původně výraz tradiční čínské medicíny pro „životní esenci,“ *chong* je potom „červík“ či „housenka.“

光十色，都像嵌在玻璃球里一样，不依旧闷死么。有勇气，何尝不可连那听不到，看不见，闻不出，摸不着的一个境界，索性也牺牲了。

(丙)他说，不要太高兴，亦不要太烦恼，我来折中，我来折中。什么叫做真美善，与其毕竟达不到，不如说苟真矣“，苟美矣”，苟善矣，我说达到，便算达到，岂不停当？他又摇头吟哦曰“他人骑马我骑驴，仔细想来终不如，蓦地回头挑担汉，

(1) Ten říká: „To je velmi zajímavé! Z podstaty věci nám vadil ten stav nudy až k smrti, a tak došlo k takovéto změně. Že není možná další jeho změna k lepšímu, tomu za žádnou cenu odmítám věřit! Prostě když není možná změna tak, aby to bylo úplně nejlepší, tak jde jen o to, aby neustále docházelo alespoň k poměrnému zlepšení, to lze taky považovat za dostatečně dobrý způsob rozptýlení.“

(2) Ten říká: „Už toho mám dost! Tak velké zklamání! Abych se tady takhle těžce namáhal, to se raději budu k smrti nudit, copak stojí za to takhle se honit jen za poměrným zlepšením? A až se dobereme k tomu, co je ideální, tak už vůbec nebude co dělat. Všechna ta pestrost a barevnost je jenom jako vykládaná skleněnka,⁴⁴ která není tak k smrti nudná jako to bylo na začátku. Mít odvalu, copak není možné jako světec prostě zemřít a spojit se s tím nezaslechnutelným, nezahlednutelným, neucíitelným a nenahmatatelným světem?“

(3) Ten říká: „Není třeba se příliš radovat, ani není třeba být příliš rozmrzelý. Půjdu cestou kompromisu, půjdu cestou středu. Pokud jde o to, co se nazývá pravdou, krásou, dobrem, tak lepší než toho nikdy nedosáhnout je říci, že je to jen jakási bezzásadová pravda, jakási bezzásadová krása a jakési bezzásadové dobro, já když říkám dosáhnout, myslím dosáhnout, cožpak to neříkám dost jasně?“ A ještě zavrtí hlavou a brouká si: „Jiní jedou na koni, já jedu na oslu, pozorně přemýšlím, že se jim nikdy nevyrovnám, ale pak se náhle podívám za sebe a spatřím muže táhnoucí těžké břemeno...“⁴⁵ (Wu Zhihui 1997b:353)

Tyto přístupy Wu Zhihui dále rozvádí a popisuje k jakým druhům chování vedou. Podle Wu Zhihui jsou v zásadě tři možnosti, jak se k životu postavit. Cesta vpřed a cesta lidské snahy, která vytváří společenský pokrok; dále cesta sebezapření či sebevraždy, která posouvá společnost vzad; a jako třetí cesta středu, která je podle Wu Zhihui ovšem jen přešlapováním na místě a obdivováním toho, co vytvořili jiní. Přirovnává ji ke stínovému divadlu nebo k obdivování levné skleněnky a podle Wu Zhihui se třetí cesta hodí maximálně do situace, kdy člověk skutečně nemůže nic změnit. To však podle Wu Zhihui není obecná situace člověka ani Číny a ani materiální civilizace, která má před sebou ještě mnohé nevyčerpané možnosti a nelze mluvit o jejím bankrotu. Wu Zhihui tedy v průběhu celé eseje argumentuje pro přístup první. (Wu Zhihui 1997b:359) Toto rozdělení je podle Wu Zhihui rovněž totožné s rozdělením na tři civilizační cesty – Západní, Indickou a Čínskou, jak jej provedl Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988), který považoval za nejvyspělejší cestu indické civilizace. Odmítání tohoto Liang Shumingova názoru se proplétá celým Wu Zhihuiovým textem.

44 *Bolihuaqiu* 玻璃花求 není malá kulička na cvrnkání, ale barevný plastický obrázek zalitý obvykle ve skleněné kouli do velikosti pěsti, to Wu Zhihui považuje spíše za druh „levného umění.“

45 Jde o verš čínského básníka Li Shoubaa 李守宝 z básně *Zhizuchangle* 知足常乐, jejíž název lze přeložit jako „vědět dost a často se radovat“ a který se stal ustáleným idiomem pro „spokojenost s vlastním osudem.“

Zdá se, že rozdělení na tyto tři cesty je klíčovým momentem, ve kterém se propojuje Wu Zhihuiův pohled na vesmír a člověka a Wu Zhihuiův „životní názor.“ V něm je tedy na jednu stranu určitý prostor pro svobodnou volbu, na druhou stranu tato volba podle Wu Zhihuije zjevně podléhá racionální argumentaci. Wu Zhihui zároveň přiznává, že je ovlivněna povahou jednotlivých lidí i prostředím, které některé volby usnadňuje, jiné ne. (Wu Zhihui 1997b:453) Rozčlenění na tři přístupy k životu a jejich pojetí je tedy zároveň určitou odpovědí Wu Zhihuije na otázku svobodné vůle, což byla jedna z hlavních otázek debaty o vědě a metafyzice (Švarný 2016:36).

3.3 Metafora divadelní hry

Následně Wu Zhihui dává odpověď na otázku co to je lidský život. Popisuje ho pomocí metafor divadelní hry, přičemž život připodobňuje ke vstupu na její scénu:

这便是兆兆兆兆刹那中，那位或造或幻或变的赵老爷，或钱太太，或孙少爷，或李小姐，从出了娘胎，到进着棺木，从吃起三朝汤面，到造了百岁牌坊，他或她，用着手，用着筋脑，把“叫好”的戏，或把“叫倒好”的戏，演着的一刹那，便叫做生。于是我又敢通着文总括一句，说道，生者演之谓也，如是云尔。生的时节，就是锣鼓登场，清歌妙舞，使枪弄棒的时节。未出娘胎，是在后台。已进棺木，是回老家。当着他或她，或是未生，或是已经失了生，就叫做择吉开场，暂时停演。

[Život] to je prostě hra, která je hrána po jeden krátký okamžik uprostřed trilionů a trilionů okamžiků, krátká chvíle mezi tím, kdy ten pan dědeček Zhao, nebo paní Qianová, nebo pan Sun či slečna Liová vystoupí z matčina lůna až do chvíle, kdy jsou vloženi do rakve, od chvíle, kdy se začne jíst *polévka třetího jitra*⁴⁶ do chvíle, kdy se buduje *oblouk sta let*⁴⁷, hra, ve které hraje on nebo ona, při níž se používají ruce a mozek a u níž lidé volají buď „bravo!“ nebo „ujde to!“ Tak tomu se říká lidský život. Takže se dovolím to shrnout jednou větou a říci: „Život, to je to, čemu se říká hraní,⁴⁸ tak to je, nic víc. Doba, kdy se žije, to je prostě doba, kdy se za zvuku bubnů vchází na pódium, kde se předvádí jasný zpěv, vybraný tanec a bojová cvičení. Nevylézt z matčina lůna znamená být ještě v zákulisí. Být vloženi do rakve znamená navrátit se domů. Když pohlédneme na něho, nebo na ní, na někoho, kdo se ještě nenarodil, nebo kdo již život ztratil, tak tomu se říká vybrat si ten šťastný den vstupu do hry a nebo dát si dočasnou přestávku. (Wu Zhihui 1997b:355)

Na Hu Shiho námitku a otázku, jaký má tato hra smysl Wu Zhihui odpověděl tak, že jen znovu zopakoval to, co o ní již řekl, tedy že scénář hry i pódium si dělají sami lidé a je jen na nich, jaké budou. Dále se vyjádřil, že život je povinná hra a tedy něco, k čemu je třeba zaujmout nějaké stanovisko a toto stanovisko se jednoduše odrazí v hodnocení ostatními lidmi, kteří buď budou

46 Jde o starý tradiční rituál a hostinu, která vyjadřuje přání dlouhověkosti pro narozené dítě a obvykle se koná tři dny po jeho narození, případně po dovršení prvního měsíce či jednoho roku jeho věku.

47 Jde o kamenný oblouk, který se budoval na počest lidí, kteří se dožili výjimečně vysokého věku.

48 *Yan* 演 je hraní ve smyslu performance, předvádění.

volat „bravo!“ a nebo nadávat a zároveň je to pro každého hra jediná, říká:

这唱的是义务戏，自己要好看才唱的，谁便无端的自己扮做跑龙套的，辛苦的出台，只算做没有呢？并且真的戏，唱不来，下场了不再上场，就完了。To, co se hraje je povinná hra, je třeba sám dobře vypadat a teprve pak zpívat, kdo by bezdůvodně sám hrál podřadnou roli a namáhal se vstupem na pódium jen proto, aby byl považován za někoho, kdo zde nemusí být? Navíc když při skutečné hře nebudeme schopni zazpívat, jakmile z pódia slezeme, už na něj nevystoupíme a je konec. (Wu Zhihui 1997b:359)

Později rovněž přiznal, že tato metafora je jednoduše součástí jeho víry, která slouží k vlastní útěše:

信仰心自然与宇宙同尽。即我自己安慰，亦假设了一个漆黑一团，才算自有着落。而谓我与万有，皆其变形物。暂时有我，即当台唱戏。此戏乃为自唱，无烂污可撒。并且厌世亦是无用，还要登台。

Mysl, v níž je víra přirozeně společně s vesmírem dělá to nejlepší, co může. Tak abych sám sebe utěšil, tak teprve až když jsem předpokládal Zmuchlanec černočerné tmy, mohl jsem to považovat za něco, o co se mohu opřít. A řekl jsem, že já a veškeré bytí jsme všichni věci, které vznikly jeho přeměnou. Existují dočasně a tak vstupuji na pódium a zpívám operu. Kdybych tuto operu zpíval sám, nebyl by tu žádný zmatek a mohl bych to rozpustit. Navíc světobol je k ničemu a stejně je třeba vstoupit na pódium. (Wu Zhihui 1997b:417)

Vedle této explicitně utěšující funkce je zajisté možné říci i to, že metafora divadelní hry či opery má ve Wu Zhihuiově filozofii stejný význam, jako symbolu hry – dramatu přisuzoval E. Fink ve své knize *Hra jako symbol světa*, ve které tvrdí, že hra jako zrcadlový obraz světa má schopnost zastupovat svět jako „celek,“ umožňuje do něj nahlédnout a ukázat postavení člověka v něm (Tomanová 2009:7) a rovněž také funguje jako prostředek, pomocí něhož se Wu Zhihui snaží do světa a lidské situace vnést charakteristické prvky hry, jak je zdůraznil Huizinga, tedy určitá dobrovolně přijatá pravidla a řád, které hru tvoří a určují její vnitřní smysl, časová a prostorová ohraničenost, a nakonec city povznesení, radosti a uvolnění. (Tomanová 2009:32)

3.4 Tři vrstvy udržování života a tři měřítko divadelní kritiky

V návaznosti na tuto metaforu divadelní hry a opery Wu Zhihui představuje svou etiku, pokud se to dá ovšem nazvat etikou. Mluví obecně o hodnocení člověka v této „hře,“ neboli „hře světa,“ pokud bychom si vypůjčili Finkův pojem. Wu Zhihui lidský život hodnotí ve třech vrstvách, ovšem v rámci výše zmíněné metafory o nich mluví jako o třech měřítkách „divadelní a umělecké kritiky.“ Tento přístup lze podle něj hypoteticky aplikovat na hodnocení celých lidských dějin, ačkoliv nyní se omezuje pouze na artikulaci tří podne něj základních měřítek:

两手动物戏的剧评，虽多到不可究诘。我尽管把什么诸子评论，哲学史、儒学案，名人传记等，摘抄起几万纸来，登到《太平洋杂志》第一千期也登不

完，还一定是挂一漏万。所以我索性不嫌疏漏，只把三句话表明头等名角的态度。纵然粗看这三句话，好像拉杂，细讲下去，也颇可以算做概括。三句话是，凡是两手动物戏里的头等名角，应当

有清风明月的嗜好，
有神工鬼斧的创作，
有覆天载地的仁爱。

Divadelní kritiky hry dvojrukého živočicha je tolik, že jí není možné zplna prozkoumat. Kdybych teď najednou chtěl vypsát a vydat v časopise *Taiyangping zazhi* všechny kritiky významných myslitelů a úředníků, dějiny filozofie, záznamy o životě konfuciánských učenců, životopisy významných osobností a tak dále, bylo by to na několik desítek tisíců listů, ani během prvního tisíce čísel časopisu by to nevyšlo celé a ještě bych zahrnul jen málo z nich a vynechal mnohé. Takže jelikož nerad někoho vynechávám, jen třemi větami vyjádřím postoj, který by měl mít prvotřídní a slavný herec. Ikdyž to na první pohled může vypadat zmateně, dále to podrobněji vysvětlím a lze to považovat za shrnutí. Tyto tři věty jsou, že každý prvotřídní slavný herec ve hře dvojrukého živočicha by měl:

mít zálibu ve svěžím větru a jasném měsíci,
umět mimořádně dovedně tvořit
oplývat humanitou, jenž objímá nebe a zemi. (Wu Zhihui 1997b:360)

Wu Zhihui dále tvrdí, že když by se tato tři „umělecká měřítká“ „vysvlékla a odhalila až na kost,“ lze odhalit jejich skutečný původ a podstatu, kterou lze vyjádřit třemi hrubými větami: „jíst“ *chifan* 吃饭, „plodit děti“ *shengxiaohai* 生小孩 a „starat se o přátele“ *zhaohupengyou* 招呼朋友. (Wu Zhihui 1997b:361) Tyto tři věty podle Wu Zhihui vyjadřují udržování života na třech úrovních.

Jídlo slouží k výživě a nelze bez něj přežít sedm dní, natož dosáhnout ideálu sta let, proto Wu Zhihui říká, že jídlo udržuje při životě „jedno stoleté já“ *yibainian de wo* 一百年的我 (Wu Zhihui 1997b:362).

Jelikož lidé existují tím způsobem, že „jeden vytváří druhého,“ plození dětí zase slouží k udržování lidského druhu, tedy existenci „člověka na 6 mil ionů let“ *liubaiwannian de ren* 六百万年的人.

Klíčová je rovněž Wu Zhihuiova třetí zásada, podle které je třeba se starat nejen o sebe a rovněž nejen o člověka, ale také o „veškeré bytí“ *wanyou* 万有 ve vesmíru,“ abychom v něm nezůstali sami. Tuto péči o rozmanitost živých věcí vysvětluje Wu Zhihui takto:

在一百年里，宇宙也不是专门只要一个我。在六百万年里，宇宙又不是专门只要我来生小孩，或只要我生的小孩来生小孩。同一百年里，应要数不清的我。又要更数不清的“非人的”我。同六百万年里，数不清的我，都要生小孩。数不清的“非人的”我，也都要生小孩。倘若我竟不讲理性，简直只好有我，只好让我生小孩，那就盘天际地，一物无有，只有“我他”与“我伊”，及所生的小孩存在，无异反倒漆黑一团，还那里有什么宇宙。如此，各位格外听清楚，招呼朋友便是存在老祖爷爷 漆黑一团先生所爱变的宇宙。

换言之，就是存在万有。

Není to tak, že by vesmír v průběhu sta let potřeboval jen speciálně jedno já. Ani to není tak, že by vesmír v průběhu šesti milionů let potřeboval, abych speciálně já plodil děti, nebo aby mé děti plodily další děti. V průběhu stejných sta let je potřeba nezměrné množství jednotlivých já. A také je potřeba ještě nespočetnější množství „mimo-lidských“ já. Ve stejných šesti milionech let všechna nespočetná já musí plodit děti. Nespočetná „mimo-lidská“ já musí také plodit děti. Pokud bych se neřídil morální přirozeností,⁴⁹ tak bych jednoduše mohl být jen já, a nezbyvalo by než nechat rodit děti jen sebe a tak by v celém nebi a po celé zemi nebyla ani jedna věc, bylo by tu jen já „on“ a já „ona“ a zplozené děti, to je to samé jako vrátit se ke Zmuchlanci černočerné tmy, kde by byl nějaký vesmír? Takto mě všichni mimořádně poslouchajte, starat se o přátele znamená prostě pečovat o existenci vesmíru, ve který se praotec Zmuchlanec černé tmy s láskou proměnil, jinými slovy starat se o existenci veškerého bytí. (Wu Zhihui 1997b:363)

Jde tedy o udržování života na třech úrovních. Tímto způsobem se staví Wu Zhihui ke tradiční otázce čínské filozofie – zda je lidská povaha dobrá nebo špatná. Jeho odpověď zní – nejde tu o nějaké dobro a zlo, ale jsou to jen pojmy, které zastupují funkci udržování života na různých úrovních. Říká:

如此，食的性，色的性，惻隐羞恶辞让是非的性，并没有什么善恶，无非漆黑一团先生变动绵延，要扮演万有的作用罢了。如此，清风明月赏玩之情，裸体美人创作之情，本着良知直觉，以无抵抗为大同起点之情，并不是什么神秘的精神生活，也无非漆黑一团先生变动绵延，要扮演万有的作用罢了。Takto [lidská] přirozenost – touha po jídle, ženách a [klíčky morální přirozenosti jako jsou] soucit, stud, zdvořilé odmítání a smysl pro spravedlnost nemají [v sobě] vůbec nějaké dobro nebo zlo, není to nic jiného než že hrají funkci [udržování] veškerého bytí během změn a vývoje pana Zmuchlance černočerné tmy. Tímto způsobem cit potěšení ze svěžího větru a jasného měsíce, cit ke tvořivosti a k nahým krasavicím, v souladu se svědomím a intuicí – citem, který [předchozím dvěma] umožňuje aby nebránili cestě k Velké harmonii; v tom všem nejde o nějaký mystický spirituální život, ale není to nic jiného než funkce veškerého bytí ve vývoji pana Zmuchlance černočerné tmy. (Wu Zhihui 1997b:363)

A zde teprve přichází hlavní jádro Wu Zhihuiovy eseje, které zabírá téměř polovinu celé její délky. V této části Wu Zhihui popisuje své tři pilíře pohledu na člověka – a jde právě o podrobné vysvětlení toho, jaký mají vztah jeho tři „měřítko divadelní kritiky“ k udržování života v jeho „třech vrstvách.“ Tyto tři pilíře Wu Zhihuiova „životního názoru“ *renshengguan* 人生观 lze volnějším způsobem přeložit takto:

(1) „Svěží vítr, jasný měsíc a plný žaludek“ *Qingfeng mingyue de chifan rensheng guan* 清风明月的吃饭人生观

49 *Lixing* 理性 znamená rozum, ale Wu Zhihui tak označuje lidskou morální přirozenost a pro rozum používá spíše slovo *lizhi* 理智.

(2) „Podivuhodná tvorba a plození dětí“ *Shengongguifu de sheng xiaohai renshengguan*
神工鬼斧的生小孩人生观

(3) „Starost o přátele, jež objímá nebe i zemi“ *Futianzaidi de zhaohu pengyou renshengguan*
覆天载地的招呼朋友人生观

Bohužel není v možnostech této práce tuto část eseje podrobně analyzovat a nezbyvá než konstatovat, že by si zasloužila samostatnou studii.

Přesto se však pokusím na závěr alespoň na několika řádcích nastínit obsah a některé principy, které tyto tři pilíře propojují.

V první části se Wu Zhihui věnuje především zásadám obživy a stravování, přičemž základním principem je – nebránit ostatním lidem a živočichům v obživě a nebrat jim to, co oni sami potřebují a nepůsobit jim utrpení. Závěrem je především vegetariánské stravování a věda jako prostředek k získávání výživy způsoby, které ostatním neubližují. „Svěží vítr a jasný měsíc“ odkazují k lidské potřebě vzduchu, světla i vnitřního potěšení. (Wu Zhihui 1997b:364–376)

Ve druhé části se Wu Zhihui snaží přirozeným způsobem vysvětlit lidskou lásku a manželství, jejichž původ spatřuje v sexualitě – pohlavním rozmnožování. To by podle Wu Zhihuie podobně jako ostatní oblasti lidské přirozenosti mělo podléhat určitému racionálnímu omezení. Prvním stupeň této racionalizace je podle Wu Zhihuie právě manželství, dalším stupněm by měla být celková přeměna lidské přirozenosti pomocí nerestriktivních metod eugeniky. Klíčovou roli má opět věda, která je prostředkem k omezení nadměrného plození pomocí antikoncepce a která objevuje zákonitosti lidského křížení, na jejichž poznání závisí vývoj přirozenosti lidského druhu. „Podivuhodná tvorba“ pak odkazuje k tvorbě v oblasti umění a materiální technologie, jejímž nejvyšším cílem má být opět péče u udržení lidského druhu např. pomocí cest na Mars či na Měsíc. (Wu Zhihui 376–384)

Ve třetí části se Wu Zhihui zabývá lidskou morální přirozeností. Jde především o kritiku konfuciánského pojetí a obecně kritiku veškeré morálky založené na pouhé intuici, kterou Wu Zhihui považuje pouze za dosud neuspokojivý výtvar hmotné přírody a něco, co je třeba podobně jako metafyziku – „vychovat rozumem,“ ačkoliv morální přirozenost samotnou považuje podobným způsobem také za nezbytnou. Pokud však nebude morální intuice podléhat racionální opravě, dojde podle Wu Zhihuie k „selhání intuice.“ Proto za nejvyvinutější druh morálky považuje Wu Zhihui morálku řecko-římského a anglo-amerického civilizačního okruhu, která je charakteristická důrazem na rozum, zkušenost, naučené chování a na dosahování svých cílů pomocí vědy, materiálních prostředků a preventivních opatření. Čína by tedy podle Wu Zhihuie měla přijmout Západní cestu „pana Vědy“ a „pana Demokracie,“ tuto dvojici však navrhuje ještě doplnit o symbol

soukromé morálky *side* 私德 „paní Morálku“ *Mu taitai* 穆太太, kterou popisuje jako novou manželku Konfucia a jako symbol rozumu, materiální civilizace a naučeného chování jakožto další vývojové fáze „morální přirozenosti“ *lixing* 理性. (Wu Zhihui 1997b: 385–412) Píše o ní mimo jiné:

于是穆太太对一班徒子法孙，温温和和的，常川教导。使得他们，出门与父亲亲嘴（孺慕）。上车替娘舅提包（服劳）。饭是摊着桌毯吃，还是一粒饭颗不掉；痰是隐在手巾吐，莫说肮脏痰盂宜设；指甲修得烁光；须根刮得皓白（洒扫应对进退之节）。别人作事，莫好像饿煞仙鹤，延颈而旁观；千人一室，勿好像闲空瘪三，张目而互看（施诸己而勿愿，亦勿施于人）。Tak je paní Morálka vůči svým žákům milá a laskavá a neustále je poučuje. Tak aby když vyjdou ze dveří políbili otce (úcta k rodičům) a když nastupují do vozu pomohli strýčkovi s taškou (pomoc s prací). Aby jídlo jedli na stole prostřeném ubrusem a jediné zrnko rýže nespadlo na zem, chrchle smrkali skrytě do kapesníku a nikoliv plivali do špinavého plivátka, nehty měli krásně upravené a fousy hladce oholené (mít uklizeno a umět přijímat hosty). Aby když druzí lidé něco dělají, nezírali na ně s nataženými krky jak hladové vrány a v plné místnosti na sebe vzájemně necivěli jako pobudové co nemají nic na práci (co si nepřiješ aby lidé dělali tobě, nedělej druhému). (Wu Zhihui 1997b:412)

V poslední části své eseje Wu Zhihui rozebírá svůj pohled na poznání a na tři druhy učení, které představují nekončící hledání pravdy, krásy a dobra jsou reprezentovány rozumem – vědou, citem – uměním, a filozofií – selským rozumem, který obě propojuje. Tuto část jsme již dostatečně analyzovali v první kapitole této práce.

Wu Zhihuiova esej je uzavřena shrnutím, zmínkou o „velkém já“ *dawo* 大我, metafoře vesmíru jako souhrnu jednotlivých „malých já“ *xiaowo* 小我 a morálním apelem na člověka:

曷言乎人生观才有宇宙观？盖言生而至于有人，宇宙之戏幕，自更精彩。至此而挟极度之创造冲动，及最高之克己义务，始可自责曰，人者，庶几忝为万物之灵。（若享权利时，自以人为万物之灵，乃绝大错误。）凡覆天载地之大责任，为宇宙间万有之朋友所不能招呼者，壹由吾人招呼之。如此，岂是“就生活而生活”，“顺天理”而待尽，可以胜彼艰巨？是故人也者，吹个大法螺，即代表漆黑一团，而使处办宇宙。又以处办得极精彩的宇宙之一段，双手交出，更以处办宇宙之责任，付诸超人者也。招呼朋友，实际亦知未能及于宇宙之些须；恃有“科学万能”在，区区覆天载地，正可当仁不让。责难吾人如此，真所以重人生观也。悠悠宇宙，将无穷极，愿吾朋友，勿草草人生。此柴积上日黄中最诚恳之忠告也。

Proč říkám, že pouze pokud je zde životní názor člověka, může zde být pohled na vesmír? Pokud jde o existenci člověka v našem hovoření o životě, tak přispívá k tomu, že vesmírné drama je přirozeně ještě nádhernější. Když [člověk] vezme svou mimořádnou chuť tvořit a svou nejvyšší povinnost sebeomezení, teprve pak může soudit sám sebe a říci: „Být člověkem znamená doufat, že budu hoden označení bytosti, která jediná má ducha.“ (Pokud by užíval moci a výsad a sám si myslel, že je bytostí jež má ducha, dělal by tu největší chybu). Veškerá velká zodpovědnost starosti o nebe a zemi, to je něco, čeho naši přátelé ve vesmírném

bytí nejsou schopni, starat se [o nebe a zemi] můžeme jen my. Copak „pouze žít pro současnost“ a v „souladu se zákony nebes“ je něco, co může soupeřit s tíhou a ohromností tohoto [úkolů]? To jen lidé předešlých dob se naparovali, že reprezentují Zmuchlanec černočerné tmy a chtěli vládnout celému vesmíru. A teď zase tuto nádherně spravovanou část vesmíru ze svých rukou vydají, vymění ji za odpovědnost za jeho spravování a takto postoupí vyššímu člověku. Ve skutečnosti víme, že pokud jde o schopnost starat se o přátele, nevyrovnáme se ani malému kousku našeho vesmíru; ale právě když se spolehneme na to, že je zde omnipotence vědy, můžeme ve své omezenosti objímat nebesa a zemi, aniž bychom dělali ústupky tomu, co je správné. Mít o sobě takováto očekávání, to je skutečně důvod, proč si vážit lidského života. Rozlehlý vesmír, ve kterém není žádná nepřekročitelná mez si přeje abychom my, jeho přátelé, nepřístupovali k lidskému životu ledabyle. To je ta nejupřímnější rada z hromady dříví pod oranžovým sluncem. (Wu Zhihui 1997b:429)

Závěr

V první kapitole jsem se snažil podat základní analýzu obecných rysů Wu Zhihuiovy eseje *Pohled na vesmír a člověka jedné nové víry* a obecného pohledu Wu Zhihui na poznání, který jsem shledal jako stěžejní pro čtení, chápání a interpretaci jeho textu. Viděli jsme, že Wu Zhihui svoji víru definuje jako víru nenáboženskou, ač se snaží přebrat i některé emocionální funkce náboženství, zejména jeho „užitečnost.“ Pomocí metafory „vychovaného metafyzického strašidla“ prezentuje vlastní pojetí metafyziky, kterou neodmítá, ale požaduje aby byla logická a konzistentní s aktuálním poznáním přírody. Vědu chápe jako klíčovou, avšak zároveň omezenou nauku, která je součástí širšího systému tří druhů poznávání: rozumového, citového a dále nauky, která má citovou a rozumovou složku propojovat a která je reprezentována filozofií a přirozeným lidským rozumem. Proces poznání podle Wu Zhihui nikdy neskončí, ale je třeba ho rozvíjet tak, jak se v čase rozvíjí vesmír. Autor se stylizuje do vesnického staříka a distancuje se od učené filozofie, která je nesrozumitelná a omezená na hledání metody a na pro běžného člověka nezajímavé spory a snaží se mluvit přímo a jasně k tomu, co je podle něj původním smyslem lidského poznání – hledání uspokojivé víry a obrazu vesmíru a člověka. Jazyk směřuje k běžnému čtenáři a běžně také užívá literární a rétorické figury, z nichž převažuje personifikace, spojená se soudobým hledáním idejí „nové čínské kultury.“ Jazyk není odborný, ale jeho cílem je usnadnit pochopení a zaujmout čtenáře. Wu Zhihui se vymezil vůči agnosticizmu, ale zároveň nenazval svůj pohled na svět „vědeckým,“ ale pouze inspirovaný „duchem vědy,“ z tohoto hlediska je tedy možné ho vnímat jako zastánce jakési střední polohy mezi přístupem dalších dvou významných představitelů debaty: přístupem Ding Wenjianga a Hu Shiho.

Ve druhé kapitole jsem se pokusil podat základní analýzu charakteristických rysů Wu Zhihuiova pohledu na vesmír. Klíčový je zajisté Wu Zhihuiův pojem „jedno,“ který se snaží

zahrnout vše co je i není a zároveň zastupovat stav vesmíru před jeho vznikem. Ukázali jsme si, že toto „jedno“ nenese běžné atributy „božství“ a je prezentováno jako koncept čistě ateistické metafyziky, zároveň ovšem předpokládá soběstačnost přírody a jejího pohybu. Základní ontologická teze Wu Zhihuie zní: „jedno“ je živá věc, „nic víc a nic méně.“ Tato živost se týká současného vesmíru i jeho počátečního stavu a je definována „látkou“ a „sílou“, které jsou od sebe neoddělitelné. Všechny věci jsou vysvětlitelné na základě reakcí látky a síly a lidské pojmy jako je duše, city či vůle jsou jen krásnými pojmy označujícími reakce a projevy hmoty. Jednotlivé věci se liší nikoliv svou kvalitou a podstatou, ale jde jen o odlišnost strukturálního charakteru. Podle Wu Zhihuie je člověk jen jeden typ „živé věci“, který nemá mezi ostatními výsadní postavení a nemá právo jim vládnout, byť je něčím „cenný.“ Oddělení „jednoho“ Wu Zhihui popsali pomocí metaforického příběhu, který sám nepovažuje za přesný, ale zároveň za přesnější a logičtější než ostatní mýtické a náboženské výklady. Jádrem jeho ontologie je předpoklad, že vesmír má nějakou „vůli“, kterou lze chápat jako určení směřovat určitým směrem a která se nápadně podobá Schopenhauerově „vůli k životu.“ Rovněž je slepým a nevědomým pudem prostým rozumem. Optimismus však Wu Zhihui vkládá do jejího vývoje, během kterého se zdokonaluje a racionalizuje. Má tendenci směřovat k pravdě, kráse a dobru, což lze podle Wu Zhihuie vidět na vývoji lidské civilizace. Tyto přirozené cíle jsou zároveň nesamozřejmé, nejisté, relativní a v úplnosti nedosažitelné. Aby Wu Zhihui „jedno“ pojmenoval nějak živěji a čtenářsky uchopitelněji, nazývá ho „Zmuchlancem černočerné tmy.“

Ve třetí kapitole jsem se snažil podat stručné shrnutí Wu Zhihuiova pohledu na člověka a základním způsobem představit jeho etiku. Wu Zhihui rozlišoval tři přístupy k životu a vesmírnému procesu a sám prosazoval cestu „vpřed“, která je podle něj totožná s cestou západní civilizace. Zároveň můžeme vidět, že tato volba přirozeně vychází z toho, jakým způsobem Wu Zhihui chápal vesmír, jeho povahu, vývoj a počáteční stav „Zmuchlance černočerné tmy.“ Tento stav chápal jako „nudu k smrti“ a život jako jedinečnou a neopakovatelnou příležitost, kterou popsal pomocí metafor divadelní hry. Právě metafora hry společně s přitakáním životu vytváří normativní požadavky i povahu Wu Zhihuiovy etiky, kterou nechápe jako příkaz či preskripci, ale mluví o ní jako o „divadelní kritice.“ V této divadelní hře by měl podle Wu Zhihuie člověk – živočich nadaný rukama a vyvinutým mozkem – předvést co je zač. Záleží jen na jednotlivcích, jak se k životu postaví a zda je ostatní vypískají nebo budou volat „bravo!“ Kdo chce v této „divadelní hře světa“ získat uznání, měl by se podle Wu Zhihuie věnovat udržování života na jeho třech úrovních – života jedince, života lidského druhu a udržování celého vesmíru v rozmanitosti jeho jednotlivých forem. Tato funkce udržování života má i určitou specificky lidskou kulturní nástavbu, která se projevuje ve formě záliby ve svěžím větru a jasném měsíci, v umění, které vnáší do světa city, zajímavost a

útěchu a v materiální tvorbě a technologii, která pomáhá sbližovat svět a pečovat o život člověka i ostatních „živých věcí.“ Společným požadavkem na tři funkce udržování života je podle Wu Zhihui jejich racionalizace, ve které hraje klíčovou roli věda jako nástroj přeměny světa i člověka. Wu Zhihui útočí na morální relevanci přírody i přirozenosti a načrtává projekt její přeměny. Proto mluví o „lidských tužbách, které se vzpírají přirozenému běhu věcí“ *renyuhengliu* 人欲横流. V něm je zároveň přítomen silný morální apel na přijetí odpovědnosti za péči o vesmír, nebe, zemi a odlišné formy bytí a rovněž na sebeomezení, které jediné mohou oprávnit lidský status „bytosti, která jediná má ducha.“

V této práci si samozřejmě netroufám zhodnotit význam Wu Zhihuiova filozofického díla. Je však zřejmé, že si nezaslouží pouze zjednodušená a jednostranná označení jako „kosmologická fantazie v duchu buddhismu a taoismu“ (Furth 1970:130) „hrubá směs mechanistického materialismu a evolucionismu“ (Kwok 1965:26) či „podivná míchanice mechanismu a voluntarismu“ (Huang Yushun 2002:kap.4.3), která mu jsou v sekundární literatuře přidělována. Je třeba zdůraznit, že jádrem Wu Zhihuiovy eseje je především etika a filozofie člověka a lidského života. Vše naopak napovídá tomu, že jde o jednoho z významných čínských myslitelů, který si zaslouží své čestné místo po boku ostatních velikánů světové filozofie jako je např. Schopenhauer, Teilhard de Chardin, Jean-Paul Sartre či Richard Dawkins a že jde o významného myslitele ateismu, scientismu a v neposlední řadě humanismu, moderní etiky a vegetariánského stravování, který se snažil nabídnout lidem víru a pozitivní vizi v době, kdy se v Evropě rodil existencialismus zdůrazňující životní úzkost a absurditu a začalo docházet k dekonstrukci tradičních filozofických systémů.

Seznam použité literatury a pramenů

Prameny

Chen, Duxiu 陈独秀 (1919). „Zui`an zhi dabianshu 罪案之答辩书“. *Xīn Qīngnián* 新青年(*La Jeunesse*) 6.1

Chen, Duxiu 陈独秀 (1997). „Kexue yu renshengguan xu 科学与人生观序“. In: Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民 (eds.), *Kexue yu renshengguan* 科学与人生观. Shandong renmin chubanshi, 1–8.

Ding Wenjiang 丁文江 (1997). „Xuanxue yu kexue – ping Zhang Junmai de “Rensheng guan 玄学与科学—评张君勱的《人生观》“. In: Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民 (eds.), *Kexue yu renshengguan* 科学与人生观. Shandong renmin chubanshi, 1–8.

Hu Shi 胡适 (1997). „Kexue yu renshengguan xu 科学与人生观序“. In: Shi Jun

石峻 and Zhang Limin 张利民 (eds.), *Kexue yu renshengguan* 科学与人生观. Shandong renmin chubanshi, 9–25.

Liang Qichao 梁启超 (1997). „Renshengguan yu kexue – Duiyu Zhang Ding lunzhan de piping (qi yi) 人生观与科学 – 对于张丁论战的批评 (其一)“. In: Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民 (eds.), *Kexue yu renshengguan* 科学与人生观. Shandong renmin chubanshi, 137–145.

Wu Zhihui 吴稚晖 (1997a). „Zhen yangbaguhua zhi lixue 箴洋八股化之理学“. In: Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民 (eds.), *Kexue yu renshengguan* 科学与人生观. Shandong renmin chubanshi, 305–312.

Wu Zhihui 吴稚晖 (1997b). „Yige xin xinyang de yuzhouguan he renshengguan 一个新信仰的宇宙观和人生观“. In: Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民 (eds.), *Kexue yu renshengguan* 科学与人生观. Shandong renmin chubanshi, 332–419.

Zhang Junmai 張君勱 (1934). „Renshengguan zhi lunzhan huigu (ershisan nian) 人生觀之論戰回顧 (二十三年)“. In: Cheng Wenxi 程文熙 (ed.) *Zhong-Xi-Yin zhexue wenji* 中西印哲學文集 [Sebrane spisy o čínské, západní a indické filosofie]. Taiwan xuesheng shuju, 999–1013.

Zhang Junmai 張君勱 (1997). „Renshengguan 人生观“. In: Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民 (eds.), *Kexue yu renshengguan* 科学与人生观. Shandong renmin chubanshi, 33–41.

Sekundární literatura

Boorman, Howard L. (1970). „Wu Chih-hui“. In: Krompart J. (ed.), *Biographical Dictionary of Republican China Vol III*. New York: Columbia University Press, 416–419.

Cheng, Anne (2006). *Dějiny čínského myšlení*. Praha: Dharmagaia.

Dawkins, Richard (2008). *The God Delusion*. Boston: Mariner book.

Dawkins, Richard (2002). *Slepý hodinář: zázrak očima evoluční biologie*. Praha: Paseka

Furth, Charlotte (1983). „Intellectual change: from the Reform movement to the May Fourth movement, 1895-1920.“ In: Fairbank, J.K. a MacFarquhar, R. (eds.), *Cambridge History of China, Vol. 12: Republican China 1912-1949, Part I*. Cambridge: Cambridge University Press, 322–405.

Furth, Charlotte (1970). *Ting Wen-Chiang: Science and China's New Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

Gay, Peter (1973). *The Enlightenment: An Interpretation*. New York: W. W. Norton

Ginzburg, Carlo (2000). *Sýr a červi: svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha: Argo.

Hanuš, Jiří a Vybíral Jan (eds.) (2010) *Dawkins pod mikroskopem*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Hu, Danian (2005). *China and Albert Einstein: the reception of the physicist and his theory in*

China 1917-1979. Cambridge: Harvard University Press.

Hudeček, Jiří (2016). „Čínská debata o vědě a metafyzice z roku 1923“. *Nový orient* 70.4, 7–18.

Huang Yushun 黄玉顺 (2002) „Chaoyue Zhishi Yu Jianzhi de Jinzhang – “Kexue Yu Xuanxue Lunzhan” de Zhexue Wenti“ 超越知识与价值的紧张—“科学与玄学论战”的哲学问题. Sichuan: Sichuan renmin chubanshe. [online]. Dostupné na: <http://www.confucius2000.com/scholar/chyzsyjzdz/ml.htm> (navštíveno 20.12. 2016)

Krauss, Lawrence Maxwell (2012). *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing*. New York: Free Press

Kříž, Antonín (přel.) (2008) *Metafyzika / Aristoteles* Praha: Rezek [orig. Aristoteles Ἀριστοτέλης (4. stol. p.n.l.), *Ta meta ta fysika* τὰ μετὰ τὰ φυσικά]

Kwok, Danny W. Y. (1965). *Scientism in Chinese Thought 1900–1950*. New Heaven: Yale University Press

Nienhauser, W. H.; Hartman Ch.; Galer S. W. (eds.) (1998). *The Indiana companion to traditional Chinese literature*. Bloomington: Indiana University Press.

Pais, Abraham (1982). *Subtle is the lord: the science and the life of Albert Einstein*. Oxford: Oxford University Press.

Pokora, Timoteus (přel.) (1971). *Wang Čchung / Kritická pojednání*. [orig. Wang Chong 王充 (1. stol. n. l.), *Lun heng* 论衡].

Russell, Bertrand (1952). „Is There a God?“ In: Slater J. G. a Kollner P. (eds.), *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol.11: Last Philisophical Testament*. London and New York: Routledge

Störig, Hans Joachim (1993) *Malé dějiny filozofie*. Praha: Vyšehrad.

Švarný, Michal (2016). „Čínská debata o vědě a životních názorech z roku 1923“. Nepublikovaná diplomová práce, Univerzita Karlova, Praha

Tomanová, Klára (2009). „Pojetí hry v díle “Hra jako symbol světa” Eugena Finka“. Nepublikovaná bakalářská práce, Univerzita Pardubice, Pardubice.

Tretera, Ivo (1999). *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. Praha: Paseka

Zempliner, Artur (1966). *Čínská filosofie v novověké evropské filosofii*. Praha: Academia

